Digitized by the Internet Archive
in 2011 with funding from
University of Toronto

http://www.archive.org/details/commentairefra02pg

COMMENTAIRE FRANÇAIS LITTÉRAL

DE LA

SOMME THÉOLOGIQUE

DE

SAINT THOMAS D'AQUIN

OUVRAGES DU MÊME AUTEUR

Jésus-Christ dans l'Évangile. — Deux beaux volumes, in-8° écu. Lethielleux, éditeur, rue Cassette, 10, Paris. Prix : **9** francs.

Traduction nouvelle de l'Evangile, faite sur le texte original, et ordonnée sous forme de Vie de N.-S. J.-C., avec cette note distinctive que, pour chaque récit, le caractère propre de chaque évangéliste est maintenu intact. Des explications exégétiques, historiques et théologiques suivent chaque trait de la vie de Jésus et montrent l'harmonie des quatre évangiles dans le récit de cette vie.

***

Johannis Capreoli *Tholosani, Ordinis Prædicatorum, Thomistarum Principis,* Defensiones Theologiæ Divi Thomæ Aquinatis *de novo editæ cura et studio RR. PP. Ceslai* Paban *et Thomæ* Pègues, *ejusdem Ordinis, olim in conventu Tholosano Professorum.* — Sept forts volumes in-4° à deux colonnes. Alfred Cattier, éditeur, à Tours (Indre-et-Loire). Prix : **25** francs le volume.

***

Panégyrique de saint Thomas d'Aquin, prononcé dans l'Insigne Basilique Saint-Sernin de Toulouse, le 7 mars 1907. — Édouard Privat, éditeur, rue des Arts, 14, Toulouse. Prix : **0** fr. **60**.

Tous droits de traduction et de reproduction réservés pour tous pays, y compris la Suède, la Norvège, le Danemark et la Hollande.

Published the 15 *December* 1907.
Privilege of copyright in the United States reserved under the act approved the 3 *March* 1905, *by R. P. Thomas Pègues.*

R. P. Thomas PÈGUES, O. P.

LECTEUR EN THÉOLOGIE

COMMENTAIRE FRANÇAIS LITTÉRAL

DE LA

SOMME THÉOLOGIQUE

DE

SAINT THOMAS D'AQUIN

II

TRAITÉ DE LA TRINITÉ

Πηγὴ γνώσεως.

(Saint Jean Damascène.)

TOULOUSE

IMPRIMERIE ET LIBRAIRIE ÉDOUARD PRIVAT

14, RUE DES ARTS, 14

—

1908

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
[illegible]
TORONTO 5, CANADA.

NOV 6 - 1931
1043

A SA SAINTETÉ PIE X

Hommage de très profonde gratitude.

DILECTO FILIO THOMÆ PÈGUES

SODALI DOMINICANO, TOLOSAM,

PIUS PP. X.

Dilecte Fili, salutem et Apostolicam Benedictionem.

Delata Nobis dono, tuo nomine, sunt quae emisisti adhuc volumina bina, gallicam eamdemque litteralem interpretationem complexa Summae Theologicae divi Thomae Aquinatis. Consilium probamus tuum lingua dicendique genere patriis, quae praestant, quam quae maxime, lumine, principis exponendi de Theologia operis, hodie praesertim accomodatissimi, quando qui a Thoma discedunt, iidem videntur eo ad ultimum agi ut ab Ecclesia desciscant: studium ad haec dilaudamus, quo rite rem curasti exequendam. Spes est et votum diligentiam tuam iis posse abunde prodesse qui Theologiae operam navent. Gratias denique meritas de obsequio dicimus, auspicemque cœlestium munerum et Nostrae dilectionis testem Apostolicam Benedictionem amantissime tibi impertimus.

Datum Romae apud S. Petrum die VII novembris M.CM.VII Pontificatus Nostri anno quinto.

PIUS PP. X.

A NOTRE CHER FILS THOMAS PÈGUES

RELIGIEUX DOMINICAIN A TOULOUSE

PIE X, PAPE.

Cher Fils, salut et bénédiction apostolique.

Il nous a été offert, en votre nom, les deux volumes que vous avez jusqu'ici publiés et qui commencent l'interprétation française et littérale de la Somme théologique *de saint Thomas d'Aquin. Nous approuvons votre pensée d'exposer, dans la langue et avec le génie de votre patrie, qui excellent, au premier chef, par la clarté, l'Œuvre qui est, en théologie, l'Œuvre Royale, et qui, aujourd'hui, plus que jamais, est d'une actualité suprême, alors que ceux qui s'éloignent de saint Thomas semblent, par là même, être conduits à cette extrémité qu'ils se détachent de l'Église. Nous louons aussi le soin avec lequel vous vous êtes appliqué à bien réaliser votre dessein. Nous avons l'espoir, et Nous en formons le vœu, que votre travail pourra profiter grandement à ceux qui s'occupent de théologie. Nous vous remercions enfin, comme vous le méritez, pour votre hommage, et Nous vous accordons très affectueusement la Bénédiction apostolique, gage des faveurs célestes et témoignage de Notre dilection.*

Donné à Rome, à Saint-Pierre, le 7 novembre 1907, de Notre Pontificat la cinquième année.

PIE X, PAPE.

NIHIL OBSTAT :

Fr. M.-Thomas COCONNIER,

Des Frères-Prêcheurs,
Maître en Sacrée Théologie.

Fr. Réginald GARAUD,

Des Frères-Prêcheurs,
Lecteur en Théologie.

IMPRIMATUR :

Fr. Étienne-M. GALLAIS, O. P.

J. RAYNAUD.

Vic. gén.

Toulouse, 21 octobre 1907.

AVANT-PROPOS

Dans l'Introduction au *Commentaire français littéral de la Somme théologique,* nous disions la place que la doctrine de saint Thomas occupe dans l'enseignement officiel de l'Église, et nous aimions à constater que cette place tout à fait hors de pair était, plus que jamais, conservée au grand Docteur par le pape Pie X comme elle l'avait été par le pape Léon XIII. Depuis que nous écrivions notre Introduction, de nouveaux actes du pape Pie X ont précisé encore les intentions et les volontés formelles du Souverain Pontife. Nous ne rappellerons que le plus grand de ces actes, celui qui restera dans l'histoire comme un des plus beaux monuments de la sollicitude, de l'énergie et de la haute science que Dieu accorde au pilote de son Église, quand cette Église est exposée à des dangers plus redoutables.

Une doctrine « monstrueuse », que le Souverain Pontife ne craint pas de définir « le rendez-vous de toutes les hérésies », et où il semble qu'on s'était « donné la tâche de recueillir toutes les erreurs qui furent jamais contre la foi et d'en concentrer la substance et comme le suc en une seule », se répandait, semblable à « une atmosphère pestilentielle, gagnant tout, pénétrant tout et propageant la contagion ».

Cette doctrine, « pétrie d'erreurs » et « où l'hérésie foisonne », était « née d'une alliance de la fausse philosophie avec la foi ». Son point de départ était l'agnosticisme, déclarant inconnaissable tout ce qui n'est pas du monde purement phénoménal. Il s'ensuivait que Dieu ne pouvait être connu par nous qu'autant qu'Il s'identifiait en quelque sorte avec nous. Il fallait qu'Il fût immanent à l'homme pour que l'homme pût le saisir. Et encore l'homme ne saisissait-il que ses phénomènes de conscience. Quant à affirmer une *réalité* quelconque au delà de ces phénomènes, la philosophie nouvelle le lui interdisait, sous peine de le mettre hors l'histoire et hors la science. Il est vrai qu'en dehors du domaine de l'histoire et de la science, la nouvelle philosophie lui laissait le domaine de la foi ou de la croyance dont elle n'avait cure, le tenant pour le monde du rêve, de la chimère, de l'irréel. Le croyant s'en contentait. Il espérait y retrouver la réalité divine ignorée du philosophe, par la voie du sentiment et de l'expérience intime, source de toute certitude dans le domaine de la foi. Et quand, faisant office de théologien, l'homme des temps modernes voulait rapprocher la science de la foi, c'était, par une nécessité fatale, au détriment absolu et pour la ruine de cette dernière. L'objet de la foi étant Dieu dans sa réalité à lui, et Dieu dans sa réalité à lui ne pouvant être saisi que par le sentiment ou l'expérience individuelle, tout le domaine de la foi devenait tributaire de ce sentiment et de cette expérience, soumis à leurs lois ou plutôt à leurs caprices. C'était un besoin du cœur qui faisait trouver Dieu. La raison n'avait d'autre office que d'analyser et de formuler ces lois ou ces besoins du cœur, soit dans l'individu, soit dans la société, d'où naissait la nouvelle théologie, distinguant la foi ou le sentiment reli-

gieux des formules dogmatiques, purs symboles de l'inconnaissable ou instruments qui devaient nous aider ou aider la collectivité à prendre une certaine conscience du divin, mais conscience très relative qui n'avait cessé d'évoluer depuis les origines de l'humanité et qui devait dans la suite évoluer encore sans fin. On comprend ce que devaient être l'étude de l'histoire, la critique des saints Livres et l'apologétique avec une pareille théologie. Rien de fixe ou d'établi par Dieu; tout ramené à *un germe initial qui avait son origine dans la nature et qui, par l'évolution lente de cette nature, expliquait tout ce qui est aujourd'hui la vie de l'Église.*

C'était la destruction de tout; car ces nouvelles « méthodes et doctrines, semées d'erreurs, étaient faites non pour édifier mais pour détruire, non pour susciter des catholiques mais pour précipiter les catholiques à l'hérésie; mortelles même à toute religion ».

Effrayé par un tel déluge d'erreurs, le pape Pie X poussa, au grand étonnement des novateurs et à l'admiration reconnaissante des vrais enfants de l'Église, son sublime cri d'alarme.

Après avoir mis à nu la plaie qui menaçait de devenir mortelle, il chercha la cause du mal et prescrivit en même temps le remède. Le mal consistait dans une philosophie mauvaise pétrie d'erreurs, qui, unie à la foi, avait enfanté une théologie, une histoire, une critique, une apologie où l'hérésie foisonne. La cause de ce mal était l'ignorance de la vraie philosophie. « Ces modernistes, qui posent en docteurs de l'Église, qui portent aux nues la philosophie moderne et regardent de si haut la scolastique, n'ont embrassé celle-là, pris à ses apparences fallacieuses, que parce que,

ignorants de celle-ci, il leur a manqué l'instrument nécessaire pour percer les confusions et dissiper les sophismes ». « C'est un fait, ajoutait le Pape, qu'avec l'amour des nouveautés va toujours de pair la haine de la méthode scolastique, et il n'est pas d'indice plus sûr que le goût des doctrines modernes commence à poindre dans un esprit, que d'y voir naître le dégoût de cette méthode ».

Déjà, dans sa Lettre au cardinal Richard et aux évêques protecteurs de l'Institut catholique de Paris, à la date du 6 mai, le Pape, après avoir dit sa « douleur de voir sortir des rangs du clergé, du jeune clergé surtout, des nouveautés de pensées, pleines de péril et d'erreurs, sur les fondements même de la doctrine catholique », ajoutait : « Quelle en est la cause habituelle? *Évidemment, c'est un dédain superbe de l'antique sagesse, le mépris de ce système philosophique des princes de la scolastique, que l'approbation de l'Église a pourtant consacré de tant de manières* ».

Où donc serait le remède?

Dans cette même Lettre au cardinal Richard, le Pape l'indiquait et le prescrivait avec énergie : « Pour ce qui est de la philosophie, déclarait-il, Nous vous demandons de *ne jamais souffrir que dans vos séminaires* on se relâche sur l'observation des règles que Notre prédécesseur a édictées, avec tant de prévoyance, dans son Encyclique *Æterni Patris : ce point est de très grande importance pour le maintien et la protection de la foi...* Pour vos élèves ecclésiastiques, vous ne devez pas vous contenter d'une instruction philosophique, telle que la prescrivent les règlements officiels pour l'enseignement public des Lettres; mais *exiger d'eux une étude d'autant plus étendue et plus profonde suivant la doctrine de saint Thomas d'Aquin :* ainsi pourront-

ils ensuite acquérir une science solide de la théologie sacrée et des matières bibliques ».

Le Pape devait, de nouveau, indiquer et prescrire avec plus d'énergie encore, en même temps qu'avec plus de solennité, dans sa grande Encyclique du 8 septembre, le même remède, consistant dans le retour, chaque jour plus fidèle, à l'étude de saint Thomas.

« Premièrement, disait-il, dans cette Encyclique, en ce qui regarde les études, *Nous voulons et ordonnons que la philosophie scolastique soit mise à la base des sciences sacrées.* Et quand Nous prescrivons la philosophie scolastique, *ce que Nous entendons surtout par là, — ceci est capital, — c'est la philosophie que nous a léguée le Docteur angélique.* Nous déclarons donc que tout ce qui a été édicté à ce sujet par Notre prédécesseur reste pleinement en vigueur, et, en tant que de besoin, Nous l'édictons à nouveau et le confirmons, et ordonnons qu'il soit par tous rigoureusement observé. Que dans les Séminaires où on aurait pu le mettre en oubli, les évêques en imposent et en exigent l'observance : prescriptions qui s'adressent aussi aux supérieurs des Instituts religieux. *Et que les professeurs sachent bien que s'écarter de saint Thomas, surtout dans les questions métaphysiques, ne va pas sans détriment grave* ».

Rien ne pouvait nous être plus agréable que ces prescriptions du pape Pie X, confirmant celles du pape Léon XIII.

Nous sera-t-il permis d'ajouter ici l'expression et l'hommage de notre reconnaissance émue, pour l'insigne faveur du Bref que Sa Sainteté a daigné nous adresser et dans lequel, on l'a vu, le Saint-Père, en donnant son approbation souveraine et si flatteuse pour notre langue, à notre pensée de commenter en français, d'une façon littérale, la

Somme de saint Thomas, déclare, une fois de plus, que cette œuvre de saint Thomas, dont il ne craint pas de dire qu'elle est, en théologie, l'Œuvre Royale, est celle qui répond le mieux à nos besoins actuels, au point que quiconque, de nos jours, s'éloigne de saint Thomas, semble se condamner, par ce fait même, à être séparé de l'Église.

Pouvions-nous souhaiter, pour nous et pour nos lecteurs, un encouragement plus précieux dans l'étude chaque jour plus assidue, en même temps que plus goûtée, du chef-d'œuvre par excellence de la pensée humaine mise au service de la foi, que nous savions déjà et que le pape Pie X proclame à nouveau être la *Somme théologique?*

Toulouse, 25 novembre 1907,

en la fête de sainte Catherine d'Alexandrie.

LA SOMME THÉOLOGIQUE

LA PREMIÈRE PARTIE

QUESTION XXVII.

DE LA PROCESSION DES PERSONNES DIVINES.

Nous admirions, en finissant le traité de la nature divine, la simplicité et la sobriété avec lesquelles saint Thomas nous annonçait lui-même qu'il fermait son premier livre, et que ce qu'il nous avait dit sur ce sujet nous devait suffire. Il nous annonce, en termes également simples et sobres, le nouveau traité qu'il aborde maintenant. « Après avoir considéré, nous dit-il, ce qui a trait à l'unité de la divine Essence, il nous reste à considérer ce qui touche à la Trinité des Personnes en Dieu ». Et sans autre préambule, il entre immédiatement dans le cœur de son sujet. Ici encore, nous imiterons sa simplicité et sa sobriété. Nous ne nous perdrons pas en dissertations préliminaires sans fin, pour montrer la grandeur, l'excellence ou les difficultés du traité que nous abordons. Cette grandeur, cette excellence, comme aussi ces difficultés, et leur solution, à la lumière du génie de Thomas d'Aquin, nous apparaîtront d'elles-mêmes, à mesure que nous avancerons dans notre étude. Qu'il nous suffise de remarquer le lien qui unit ce nouveau traité au précédent.

Ainsi que le fait observer le P. Janssens dans son prologue, ce serait une erreur de croire que le traité de Dieu, tel que nous l'avons vu jusqu'ici, forme un tout indépendant et qui se suffit, non seulement dans notre esprit, mais même du côté de Dieu; et que le traité de la Trinité s'y surajoute comme une sorte de complément ou d'accessoire. Ce serait là une erreur très grossière et très pernicieuse. Si, en effet, nous pouvions pénétrer, comme nous le ferons dans le ciel, l'essence de la Divinité, nous verrions que rien n'est plus essentiel à Dieu que d'être Trine. C'est uniquement en raison de notre faiblesse, et de notre manière imparfaite de connaître Dieu, que nous divisons et que nous séparons les deux traités de l'Unité d'essence et de la Trinité des Personnes en Dieu. Mais, en réalité et objectivement, il ne répugne pas moins à Dieu d'être un en Personne que d'être multiple en nature. L'infidèle qui nie la Trinité des Personnes, ne pèche pas moins contre la vérité de la Divinité que le païen adorant plusieurs dieux. La vérité intégrale, quand il s'agit de Dieu, c'est qu'Il est nécessairement, et par l'infinie perfection de son Être, Un en nature et Trine en Personnes. Seulement, tandis que la raison, même livrée à elle seule, peut démontrer l'unité de nature, en Dieu, ou du moins en saisir l'évidence, quand on la lui expose, elle est tout à fait impuissante, soit à découvrir par elle-même la Trinité des Personnes, soit à en saisir, sans la lumière de gloire, avec évidence, la vérité intime. La Trinité des Personnes en Dieu demeure toujours pour nous, sur cette terre, un mystère que la Foi seule nous livre et que la raison ne peut qu'essayer d'entrevoir.

Dès là que ce dogme de la Trinité des Personnes en Dieu est, au sens le plus strict, un mystère de foi, ainsi que nous venons de le dire et que nous le montrerons plus loin, il s'ensuit, d'une part, que son expression première et essentielle relèvera directement de Dieu, et que, d'autre part, les explications ou les développements que la raison humaine, appuyée sur la foi, voudra en essayer, demeureront tout particulièrement soumis au contrôle et à l'autorité de l'Église, chargée par Dieu de veiller au maintien intégral de la vérité révélée. Nous aurons l'occasion, à mesure que nous poursuivrons, avec saint Thomas, l'explication

théologique du mystère, de signaler les diverses interventions de l'Église. Nous indiquerons aussi, au fur et à mesure, et sur chaque point, ce qu'il y aura d'essentiel dans le témoignage fourni par Dieu. Pour le moment, contentons-nous de supposer une vérité qui sera établie plus loin, et dont l'admission préalable nous est nécessaire pour fixer notre marche; c'est à savoir que « les Personnes divines se distinguent selon leurs relations d'origine », ainsi que nous en avertit saint Thomas. D'où, immédiatement, et « pour que la doctrine se déroule avec ordre », nous dégageons cette division du traité de la Trinité : qu'« il faut considérer, d'abord, ce qui concerne l'origine ou la procession (q. 27); puis, ce qui touche aux relations d'origine (q. 28); puis, enfin, les Personnes » (q. 29-43).

Et d'abord, ce qui concerne l'origine ou la procession. C'est l'objet de la question présente, déjà annoncée.

Cette question comprend cinq articles :

1. S'il y a procession, ou origine, en Dieu ?
2. S'il est quelque procession en Dieu qui puisse être appelée génération ?
3. Si, en outre de la génération, il peut y avoir en Dieu quelque autre procession ?
4. Si cette autre procession peut être dite génération ?
5. Si en Dieu il y a plus de deux processions ?

Il suffit de lire le titre de ces cinq articles, pour se rendre compte que saint Thomas, dès le début du traité, nous jette en plein dogme et nous plonge en ses plus intimes profondeurs; ce dont le P. Janssens, à très bon droit, fait ici un grand mérite au saint Docteur. — Le premier des cinq articles annoncés traite de la procession en Dieu, d'une façon générale et indéterminée; les quatre autres, des processions divines en particulier et dans le détail. — Au sujet de la procession en Dieu, considérée d'une façon générale et indéterminée, saint Thomas se pose cette simple question : peut-il y avoir en Dieu une procession quelconque? Et c'est à la résoudre que va être consacré l'article suivant.

Article Premier.

S'il y a procession en Dieu

Comme le remarque Cajétan dans son commentaire sur cet article, c'est au sens le plus formel et le plus strict que nous devons prendre les termes par lesquels saint Thomas énonce le problème ou la question qu'il s'agit de résoudre. Il s'agit de savoir si en toute vérité et en toute réalité nous devons affirmer qu'il y a au plus intime de Dieu, en Dieu Lui-même, quelque procession d'origine. — Le mot *procession* est la traduction littérale du mot latin correspondant, tiré lui-même du verbe *procedere :* et ce verbe *procedere* est composé de deux mots : *pro*, qui veut dire *devant ;* et *cedere*, qui veut dire *marcher* ou *aller*. Marcher ou aller devant, tel est donc le sens du mot procéder ; et, par suite, le mot *procession* signifie le fait ou l'acte même de marcher ou d'aller devant. Par extension, on a appliqué ce mot au fait de sortir d'un lieu ou sortir d'une chose. On dirait, dans ce sens-là, d'un homme qui sort d'une maison, qu'il en procède (bien que ce sens-là ne soit pas usité dans notre langue) ; on le dira aussi, et couramment, d'un bouton qui sort de sa tige, ou du fruit qui sort de l'arbre. Et dans ce sens, le mot *procession* a pour correspondant, en français, le mot *émanation*. L'un et l'autre désignent ici l'origine. Procéder d'une chose ou d'un être, c'est tirer son origine de cet être ou de cette chose. Ces diverses acceptions précisées, il va être facile de saisir tout le sens et toute la portée des objections que se pose saint Thomas. Elles sont au nombre de trois et tendent à prouver qu'il ne peut y avoir en Dieu aucune procession.

La première argue de ce que « le mot procession signifie un mouvement au dehors » ; procéder, nous l'avons dit, c'est sortir d'un lieu ou d'une chose. « Or, en Dieu, il n'y a ni mouvement ni dehors. Il n'y a donc pas, en Lui, de procession ». — La seconde objection observe que partout où il y a procession, « ce

qui procède est divers de ce d'où il procède » ; il y a diversité entre l'homme et la maison d'où il sort, entre le bouton et sa tige, entre l'arbre et le fruit. « Or, en Dieu, il n'y a aucune diversité, mais, au contraire, la simplicité la plus absolue. Il s'ensuit qu'en Dieu il n'y a aucune procession ». — La troisième objection ne voit pas comment « le fait de procéder d'un autre » pourrait se concilier « avec la raison de premier principe » ; il semble bien plutôt que les deux « répugnent ensemble ». « Or, Dieu est le premier Principe », au sens le plus absolu, « ainsi que nous l'avons montré », dans le traité de la nature divine, q. 2, art. 3. « Donc en Dieu il n'y a pas place pour quelque procession que ce puisse être ».

L'argument *sed contra* se contente d'apporter la parole de Notre-Seigneur en saint Jean, chap. VIII, v. 42 : *Moi je suis sorti* (dans la Vulgate : j'ai procédé) *de Dieu.*

Au corps de l'article, saint Thomas, dès le début, en appelle à l'autorité de l'Écriture. Ici, nous touchons à des questions où nous ne devons employer aucune expression de nous-mêmes. Il s'agit de porter nos regards jusque dans le sein de Dieu, pour y entrevoir le mystère de sa vie intime. Et parce que *personne n'a jamais vu Dieu*, ainsi que nous en avertit saint Jean, ch. I, v. 18, que nul n'en peut parler, si ce n'est Dieu Lui-même, c'est à Lui que nous devons emprunter, dans leur acception originelle, les termes qui nous expriment des choses si fort au-dessus de notre intelligence. Lors donc qu'il s'agit du mot qui nous occupe, nous n'aurions jamais pu le dire de Dieu, si Dieu Lui-même ne nous l'avait révélé. Mais Il l'a fait. « L'Écriture sainte, nous dit saint Thomas, quand elle parle des choses divines, use de termes qui se rapportent à la procession ». Nous en avions une preuve très nette dans l'argument *sed contra*. Et sans doute, il s'agit là de la venue du Christ en ce monde ; mais il n'en est pas moins marqué d'une façon expresse que le Christ *est sorti de Dieu*. Le même mot se retrouve, et dans un sens non moins précis, en ce passage de saint Jean, où le Christ promet à ses disciples l'envoi du Paraclet : *Lorsque sera venu le Paraclet, que Moi je vous enverrai de mon Père, l'Esprit de la vérité, Celui qui procède du Père*... ch. XV, v. 26. Des mots équivalents et qui désignent une

procession dans le sens de génération, dont nous aurons à parler bientôt, se retrouvent très expressément, même dans les livres de l'Ancien Testament. Il est dit, au nom de la Sagesse divine, dans le livre de l'*Ecclésiastique*, ch. XXIV, v. 5 : *Je suis sortie de la bouche du Très-Haut, engendrée la première, avant toute créature.* Dans le psaume deuxième, v. 7, nous lisons : *Le Seigneur m'a dit : Tu es mon Fils; je t'ai engendré aujourd'hui.* La Sagesse divine dit encore au livre des *Proverbes*, ch. VIII, v. 24, 25 : *Il n'y avait point d'abîmes, quand je fus formée; avant les collines, j'étais enfantée.* Dans le livre d'Isaïe, ch. LXVI, v. 9, nous lisons ces splendides paroles : *Est-ce que moi qui donne aux autres d'enfanter, je n'enfanterai pas moi-même? dit le Seigneur. Et moi qui accorde aux autres d'engendrer, serai-je donc stérile? dit le Seigneur ton Dieu*[1]. « Il est vrai, remarque saint Thomas dans la *Somme contre les Gentils*, liv. IV, ch. II, que ce texte paraît devoir s'entendre de la multiplication des enfants d'Israël après la captivité. Mais cela ne nuit en rien à la conclusion que nous en tirons. Quelle que soit l'application de cette parole, la raison qu'elle contient et qui est donnée par Dieu même n'en garde pas moins toute sa force et toute sa valeur ; c'est à savoir : que si Dieu donne aux autres d'enfanter, Lui-même ne saurait être stérile ; ni il ne conviendrait que Celui qui donne aux autres d'engendrer en toute vérité, n'engendrât lui-même que d'une façon métaphorique, attendu que tout ce qui est dans un effet doit être bien plus excellemment dans la cause». Aussi bien voyons-nous, dans le Nouveau Testament, les témoignages les plus formels, et qui sont innombrables, d'une véritable filiation divine reconnue dans le Christ : *Nous avons vu sa gloire*, dit saint Jean, ch. I, v. 14, *gloire qui est celle du Fils unique venant du Père;* et un peu après, v. 18 : *Le Fils unique, Celui qui est dans le sein du Père, Celui-là en a parlé.* De même en saint Paul, dans l'Épître *aux Hébreux*, ch. I, v. 6 :

1. Plusieurs des hébraïsants modernes veulent traduire différemment ce texte d'Isaïe : *Ouvrirais-je le sein, et ne ferais-je pas enfanter? dit Jahveh ; ferais-je enfanter et empêcherais-je de naître? dit ton Dieu.* Mais la traduction de la Vulgate n'est ni moins conforme au texte hébreu, ni moins en harmonie avec le contexte. (Cf. Knabenbauer, *Isaïe.*)

Lorsqu'Il introduit de nouveau dans le monde le Premier-né, Il dit : Que tous les anges de Dieu l'adorent. On lisait déjà au début de cette même Épître, v. 1 : *Après avoir, à plusieurs reprises et en diverses manières, parlé autrefois à nos Pères par les Prophètes, Dieu, dans ces derniers temps, nous a parlé par le Fils.* Le Christ ne dit-Il pas Lui-même dans l'Évangile : *Personne ne connaît le Fils, si ce n'est le Père ; ni le Père, personne ne le connaît, si ce n'est le Fils et celui à qui le Fils aura voulu le révéler* (saint Matthieu, ch. XI, v. 27). Nous lisons aussi en saint Jean, ch. III, v. 35 : *Le Père aime le Fils et Il a tout remis en ses mains :* et encore, ch. V, v. 21 : *De même que le Père ressuscite les morts et leur donne la vie, de même aussi le Fils donne la vie à ceux qu'Il veut.* Saint Marc commence son Évangile par ces mots : *Commencement de l'Évangile de Jésus-Christ, Fils de Dieu.* Saint Paul, au début de son Épître *aux Romains,* ch. I, v. 1-3, déclare qu'il a été *mis à part pour annoncer l'Évangile de Dieu, Évangile que Dieu avait promis auparavant par ses prophètes dans les saintes Écritures touchant son Fils.* Et ce dernier mot nous prouve que tous nos saints Livres, l'Ancien comme le Nouveau Testament, sont pleins de la pensée du *Fils de Dieu.*

C'est donc une infinité de témoignages divins, et les témoignages les plus formels, qui établissent pour nous qu'il y a une certaine procession en Dieu. Aucun doute n'est possible là-dessus. Mais où la difficulté, même pour ceux qui reçoivent le témoignage divin des Écritures, commence, c'est quand il s'agit de déterminer le sens de cette procession. « Elle a été entendue en divers sens par divers esprits », nous déclare saint Thomas. Et le saint Docteur passe rapidement en revue ces diverses acceptions.

« Les uns, nous dit-il, ont voulu entendre cette procession dans le sens où un effet sort de sa cause. Tel fut le sentiment d'Arius. Arius, en effet, disait que le Fils procédait du Père, comme étant sa première créature, et que l'Esprit-Saint procédait du Père et du Fils, comme étant la créature de l'un et de l'autre ». En ces deux mots, saint Thomas précise admirablement la doctrine de l'hérésiarque alexandrin. Il explique la cause de cette doctrine, quand il nous dit, dans la *Somme contre les*

Gentils, liv, IV, chap. VI, que si Arius en était venu à ce sentiment, « c'est qu'il ne pouvait pas comprendre et qu'il ne voulait pas admettre que deux personnes distinctes eussent une même nature ou essence ». Dès lors, et c'est la conséquence qui découlait de sa doctrine, ainsi que le note saint Thomas, « pour Arius, ni le Fils ni l'Esprit-Saint n'étaient véritablement Dieu ». — Mais en cela même son sentiment était convaincu d'erreur. C'est qu'en effet une telle conséquence « est directement contraire à ce que nous lisons dans l'Écriture sainte, soit au sujet du Fils, soit au sujet de l'Esprit-Saint ». Nous n'avons ici, apportés par saint Thomas, pour prouver que le Fils et l'Esprit-Saint sont véritablement Dieu, que deux textes. Mais ces deux textes sont admirablement choisis. Le premier est emprunté à la première Épitre de saint Jean, chap. v, v. 20 : *Nous savons*, dit saint Jean, *que le Fils de Dieu est venu ; et Il nous a donné l'intelligence, pour que nous connaissions le vrai* [Dieu], *et que nous soyons dans le vrai* [Dieu], *en son Fils Jésus-Christ* : *Celui-ci est le vrai Dieu et la vie éternelle*. Nous venons de traduire d'après le grec. Pour nous, le texte grec ne laisse aucun doute. La phrase : *Celui-ci est le vrai Dieu*, s'applique immédiatement à Jésus-Christ Fils de Dieu. C'est, en effet, *parce que Jésus-Christ, Fils de Dieu, est le vrai Dieu, qu'en étant en Lui, nous sommes dans le vrai Dieu*. L'argumentation de saint Jean exige qu'on entende ainsi cette phrase. C'est ainsi que du reste l'a entendue saint Thomas. Et on le voit, le texte est péremptoire. On n'en pouvait choisir ni de plus approprié ni de plus décisif. — Le texte apporté en faveur de l'Esprit-Saint est tiré de la première Épître *aux Corinthiens*, ch. VI, v. 19 : *Ne savez-vous pas*, déclare saint Paul, *que votre corps est le temple de l'Esprit-Saint qui habite en vous ?* Et précisément, « d'avoir un temple, observe saint Thomas, c'est le propre de Dieu seul » ; il n'y a que Dieu qui ait droit au culte de latrie, pour lequel on a coutume, parmi les hommes, d'élever des temples. Il s'ensuit, de toute nécessité, que l'Esprit-Saint, puisqu'Il a ces temples vivants qui sont nos corps, est Dieu, au sens le plus véritable et le plus parfait. Le P. Janssens observe que ce texte est cité par tous les auteurs, comme un argument irréfragable : *ab omnibus scriptoribus tanquam*

validissimus adduci solet. Nous pourrions donc nous contenter de ces deux textes, comme le fait ici saint Thomas, et il demeurerait établi par le témoignage des Écritures, que le Fils et l'Esprit-Saint ne sont pas quelque chose de créé et d'extérieur à Dieu, comme le voulait Arius, mais sont Dieu même. Cependant, en raison de la gravité de la question, nous ajouterons un surcroît de preuves; nous citerons d'autres textes de l'Écriture qui témoignent de la même vérité, et nous répondrons aux objections qu'on voudrait tirer de certains autres textes mal compris. D'ailleurs, même en faisant cela, nous resterons avec notre saint Docteur, et c'est à lui que nous allons demander le surcroît de preuves dont nous parlons. Il nous l'a donné dans les premiers chapitres du IVe livre de la *Somme contre les Gentils*.

Un texte fameux entre tous, pour établir que le Fils est Dieu, c'est celui qui ouvre l'évangile de saint Jean : *Au commencement était le Verbe: et le Verbe était Dieu* [1]. Or, nul doute qu'il ne

1. Une Revue, se disant catholique, a osé citer ce texte en écrivant le mot Dieu avec un petit *d*, pour marquer que « dans l'école qui mit à profit la théorie du Logos (on veut, à tout prix, parmi ces nouveaux critiques, que la doctrine du Verbe, même en saint Jean, dépende de Philon le Juif, plutôt que de l'Esprit-Saint) la divinisation de Jésus garda un sens *relatif* et *restreint* ». Après avoir cité quelques textes de Pères où l'on veut voir que « le Verbe est un diminutif, une réduction du Père », l'auteur de l'article ajoute : « Le même spectacle se présente à nous jusqu'à la fin du IIIe siècle. *Partout* où la doctrine du Logos est appliquée à Jésus, la divinité lui est en même temps attribuée dans un même sens *restreint* et *incomplet*. Le Logos-Jésus est dieu, mais dieu en second, inférieur et subordonné à l'Être suprême, et, par conséquent, bien distinct de lui. Sa divinité n'arrive jamais à la hauteur métaphysique que nous la verrons atteindre dans un autre milieu » (*Revue d'histoire et de littérature religieuses, la Trinité dans les trois premiers siècles*, par Antoine Dupin, 1906, p. 354). Nous nous contenterons de rapprocher des affirmations qu'on vient de lire, ce simple verset de l'Évangile selon saint Jean, chap. v, (v. 18) : « A cause de cela même, les Juifs n'en cherchaient que davantage à tuer Jésus, parce que non seulement Il rompait le sabbat, mais encore *Il disait Dieu son propre Père*, SE FAISANT LUI-MÊME ÉGAL A DIEU ». Et voilà comment « partout où la doctrine du Logos est appliquée à Jésus, la divinité lui est en même temps attribuée dans un sens restreint et incomplet »; voilà comment, « jusqu'à la fin du IIIe siècle » (saint Jean écrivait son Évangile vers l'an 100), le Logos-Jésus est dieu, mais dieu en second, *inférieur* et subordonné à l'Être suprême »! Qu'on juge, par cet exemple où l'inconscience va jusqu'au blasphème, de la sûreté et des bienfaits de la nouvelle critique dans l'étude des documents de la foi. [Cf., sur les hardiesses de M. Antoine Dupin, la *Revue Thomiste*, janvier-février 1907.]

s'agisse là du Fils, ainsi que le remarque saint Thomas (*Somme contre les Gentils*, liv. IV, ch. III), puisque nous lisons, quelques versets plus loin (v. 14) : *Et le Verbe s'est fait chair; et Il a dressé sa tente parmi nous; et nous avons vu sa gloire, gloire qui est celle du Fils unique venant du Père.*

Arius et ses partisans essayaient de dénaturer ces textes. Ils refusaient d'y voir, pour le Fils, la preuve de sa divinité au sens formel et absolu de ce mot. Ils citaient d'autres textes de l'Écriture où les mots « Fils de Dieu » et « Dieu » sont attribués à ces créatures sublimes que nous appelons les anges : *Où étais-tu*, est-il dit au livre de Job (chap. XXXVIII, v. 4-7), *quand les astres du matin chantaient en chœur et que tous les fils de Dieu poussaient des cris d'allégresse?* Et dans le psaume LXXXI, v. 1, nous lisons ces mots : *Dieu se tient dans l'assemblée des dieux.* D'où les ariens concluaient que si le Christ est appelé « Fils de Dieu » et « Dieu », ces termes doivent s'entendre, non d'une identité de nature, mais d'une participation plus excellente ou d'une sublimité plus haute, sans pourtant sortir de l'ordre créé.

Cette interprétation est inadmissible, dit saint Thomas (*Somme contre les Gentils*, liv. IV, chap. VII). « Il est vrai que l'Écriture appelle du nom de « fils de Dieu » et le Christ et les anges; mais ce n'est pas dans le même sens. Aussi bien, l'apôtre saint Paul, dans son Épître *aux Hébreux*, chap. I (v. 5), a-t-il pu poser cette question : *Auquel des anges Dieu a-t-Il jamais dit : Tu es mon Fils; aujourd'hui je t'ai engendré;* parole qu'il affirme avoir été dite au Christ. Or, dans la pensée des ariens, ce serait dans un même sens, que les anges et le Christ seraient dits fils de Dieu. Au Christ et aux anges, la filiation conviendrait en raison d'une certaine sublimité de nature. Et il ne suffit pas de dire que le Christ serait d'une nature plus excellente », pour que le terme change d'acception, ainsi que le requiert expressément le passage cité de saint Paul; « car, même parmi les anges, il y a diversité de nature, et cependant, la même filiation est attribuée à tous. Il est donc manifeste que la filiation divine attribuée au Christ ne doit pas s'entendre au sens des ariens. — Pareillement, si c'était en raison d'une propriété de l'ordre créé, que le Christ est appelé fils de Dieu, comme

cette raison se retrouve en plusieurs, c'est-à-dire en tous les anges et tous les saints, il s'ensuit que le Christ ne pourrait pas être appelé du nom de *Fils unique*, bien que, en raison d'une nature créée plus parfaite, on pût l'appeler *Premier-né*. Or, c'est bien du nom de *Fils unique* qu'Il est appelé dans l'Écriture, au texte déjà cité de saint Jean : *Nous avons vu sa gloire, gloire qui est celle du Fils unique, venant du Père*. Ce n'est donc pas en raison d'un quelque chose de créé que le Christ est appelé Fils de Dieu. — De même, la filiation, au sens propre et vrai de ce mot, ne se trouve que dans la génération des êtres qui vivent, parmi lesquels ce qui est engendré procède de la substance même de celui qui engendre. Partout ailleurs, le mot *fils* ne se dit que par mode de métaphore, comme par exemple nous appelons du nom de fils, nos disciples, ou ceux dont nous prenons un soin particulier. Si donc le Christ n'était appelé *fils* qu'en raison d'une nature créée, comme ce que Dieu crée ne procède pas de sa substance, il s'ensuit qu'on ne pourrait pas, au sens strict, appeler le Christ du nom de Fils. Or le texte » déjà cité « de saint Jean dans sa première Épître, chap. v (v. 20), est formel », si on le lit comme l'a lu la Vulgate. « Il y est marqué que *nous devons être* », par rapport à Dieu, « *en son vrai Fils, Jésus-Christ*. Si donc le Christ est appelé Fils de Dieu, ce n'est pas en raison d'une nature créée, pour excellente qu'on la suppose, c'est parce qu'Il a été engendré de la substance même de Dieu. — Il y a encore que si le Christ était appelé Dieu en raison d'une nature créée, Il ne pourrait pas être appelé *vrai Dieu* ; car rien de créé ne peut être appelé *dieu* qu'en raison d'une certaine ressemblance avec Dieu » et par mode de métaphore. Or le texte même que nous citions tout à l'heure de saint Jean et qui est celui reproduit dans la *Somme théologique*, « affirme expressément que *Jésus-Christ est le vrai Dieu et la vie éternelle*. Ce n'est donc pas en raison de quelque chose de créé que le Christ est appelé Fils de Dieu ».

Oui, assurément, le Christ ou le Fils de Dieu dont il est parlé dans les saintes Écritures est véritablement Dieu, au sens strict et le plus formel de ce mot. — « Nous lisons dans l'Épître *aux Romains*, ch. IX (v. 5) : ... *les patriarches, de qui est issu le*

Christ selon la chair, lequel est au-dessus de toutes choses, Dieu, béni éternellement; et dans l'Épître *à Tite*. ch. II (v. 13) : *Nous attendons la bienheureuse espérance et l'apparition glorieuse de notre grand Dieu et sauveur Jésus-Christ.* — D'ailleurs, si le Christ est Fils, au sens vrai, il s'ensuit nécessairement qu'Il est véritablement Dieu. On ne peut véritablement appeler fils que celui qui est engendré d'un autre, au point d'avoir la même nature spécifique : tout fils d'un homme doit être nécessairement homme. Donc, le Christ, s'Il est », comme nous l'avons établi, « véritablement Fils de Dieu, doit être nécessairement Dieu ; Il ne peut pas être quelque chose de créé ». — Ajoutez qu'aucune créature ne peut recevoir la plénitude de la divine bonté dans sa totalité ; car les perfections de Dieu ne sont que participées dans les créatures. Puis donc qu'au témoignage de saint Paul (Épître *aux Colossiens*, ch. II, v. 9), *dans le Christ habite réellement toute la plénitude de la Divinité,* il s'ensuit que le Christ n'est pas une créature. — De même, nous savons que si l'intelligence angélique l'emporte, comme perfection de connaissance, sur l'intelligence humaine, elle reste en deçà de l'intelligence divine. Or, l'intelligence du Christ est de tous points égale à l'intelligence divine. Saint Paul dit, en effet, qu'*en Lui sont cachés tous les trésors de la sagesse et de la science* (Ép. *aux Col.*, ch. II, v. 3). « Donc, Il n'est pas une créature », mais Dieu même. Le texte de saint Paul désigne, dans son sens obvie, le « mystère du Christ », plutôt que le Christ Lui-même. En vérité cependant, l'interprétation de saint Thomas est très juste ; car dans le « mystère du Christ » sont cachés tous les trésors de la science et de la sagesse, parce que ce mystère contient un Dieu qui se donne pour nous.

D'autres textes prouvent encore la même vérité. « Nous savons », par le traité de Dieu, « que tout ce que Dieu a en Lui-même est son essence (cf. q. 3, art. 4). Or, tout ce que le Père a est au Fils ; le Fils Lui-même nous le déclare, en saint Jean (ch. XVI, v. 15) : *Tout ce que le Père a est à moi;* et, s'adressant au Père, Il lui dit (ch. XVII, v. 10) : *Tout ce qui est à moi est à vous, et tout ce qui est à vous est à moi.* Il s'ensuit que le Père et le Fils ont une même essence et une même nature.

Le Fils n'est donc pas quelque chose de créé. — L'apôtre saint Paul (dans son Épître *aux Philippiens*, ch. II, v. 6, 7) dit que le Fils, avant de *s'anéantir en prenant la forme d'un esclave, était en la forme de Dieu*. Or, par la forme de Dieu on ne peut entendre que la nature divine, comme par la forme d'esclave on ne peut entendre que la nature humaine. Il s'ensuit que le Fils subsiste dans la nature divine. Il n'est donc pas une créature. — D'ailleurs, rien de créé ne saurait être égal à Dieu. Or, le Fils est égal au Père. Il est dit, en effet (en saint Jean, ch. V, v. 18), que *les Juifs cherchaient à tuer Jésus, parce que non seulement Il rompait le sabbat, mais encore Il disait Dieu son propre Père, se faisant Lui-même égal à Dieu*. Voilà donc le récit évangélique dont le témoignage formel est que le Christ se disait Fils de Dieu et égal à Dieu, et que c'était là le motif pour lequel les Juifs le persécutaient ; or, il ne saurait faire doute, pour un chrétien, que ce que le Christ disait de Lui-même ne soit vrai, l'Apôtre déclarant de son côté (dans l'Épître *aux Philippiens*, ch. II, v. 6) que ce n'était pas une usurpation, pour le Christ, de se dire l'égal de Dieu [1]. Il s'ensuit que le Fils est égal au Père. Il n'est donc pas une créature. — Il est dit aussi qu'il n'y a aucune similitude entre Dieu et quelque créature que ce soit, y compris les anges appelés fils de Dieu : *Qui donc*, interroge le psalmiste (ps. LXXXVIII, v. 7), *est semblable à Dieu parmi les fils de Dieu?* et ailleurs (ps. LXXXII, v. 2), d'après la Vulgate : *O Dieu, qui sera semblable à toi?* ce qu'il faut entendre de la similitude parfaite, ainsi qu'il ressort du traité de Dieu (q. 4, art. 3). « Or, le Christ a montré la similitude parfaite qu'Il avait à son Père, même dans sa vie. Il est écrit, en effet (en saint Jean, ch. V, v. 26) : *De même que le Père a la vie en Lui-même, de même Il a donné aussi au Fils d'avoir la vie en Lui-même*. Il est donc impossible de compter le Christ parmi les fils de Dieu qui sont des êtres créés ».

Voici encore d'autres témoignages qui ne sont pas moins

1. On peut entendre ainsi que le fait ici saint Thomas ce texte de saint Paul. Il peut signifier aussi que *le Christ n'a pas estimé comme une chose à retenir jalousement le fait d'être traité à l'égal de Dieu*. Dans un cas comme dans l'autre, cette égalité est reconnue comme une chose appartenant au Christ.

expressifs. Il est certain qu' « aucune substance créée ne peut représenter la substance divine; quelle que soit, en effet, la perfection de la créature, elle demeure toujours au dessous de ce qu'est Dieu. Il n'est donc aucune créature qui puisse nous dire ou nous faire savoir de Dieu ce qu'Il est. Or, le Fils représente le Père. Saint Paul dit, en effet (dans son Épître *aux Colossiens*, ch. I, v. 15), qu'*Il est l'image du Dieu invisible*; et, pour qu'on ne croie pas qu'il s'agit là d'une image imparfaite, ne représentant pas l'essence de Dieu, en telle sorte qu'on sache de Dieu ce qu'Il est, auquel sens l'homme est dit aussi l'image de Dieu (première Épître *aux Corinthiens*, ch. XI, v. 7), l'Apôtre nous marque que cette image est parfaite et qu'elle représente la substance même de Dieu : *Il est*, nous dit-il (dans son Épître *aux Hébreux*, ch. I, v. 3), *la splendeur de sa gloire et la figure de sa substance*. Le fils de Dieu n'est donc pas une créature. — D'ailleurs, rien de ce qui appartient à un genre donné ne peut être la cause universelle de ce qui est compris dans ce genre; c'est ainsi que la cause universelle des hommes ne peut pas être un homme, car rien ne se cause lui-même, mais un agent supérieur à tout le genre humain, qui est » (dans la pensée des anciens), « le soleil (nous dirions aujourd'hui l'ensemble des forces cosmiques) et, plus haut encore, Dieu. Or, le Fils est la cause universelle des créatures. Il est dit, en effet (en saint Jean, ch. I, v. 3) : *Toutes choses ont été faites par Lui*; et (dans le livre des *Proverbes*, ch. VIII, v. 30) la Sagesse incréée dit : *J'étais avec Lui disposant toutes choses*. De même, saint Paul dit (dans son Épître *aux Colossiens*, ch. I, v. 16) : *En Lui toutes choses ont été créées, celles qui sont dans les cieux et celles qui sont sur la terre*. Le Fils n'appartient donc pas à l'ordre des créatures. — Il est certain aussi » (et nous le montrerons dans le traité des anges) « que les substances incorporelles ne peuvent être produites que par voie de création. D'autre part » (nous le verrons dans le traité de la création) « il est certain qu'aucune substance créée ne peut créer; il n'y a que Dieu qui le puisse faire. Or, le Fils de Dieu est la cause qui donne aux anges leur être. Saint Paul dit, en effet (à l'endroit précité, Épître *aux Colossiens*, ch. I, v. 16) : *Soit les Trônes, soit les Dominations, soit les Princi-*

pautés, soit les Puissances, tout a été créé par Lui et pour Lui. Le Fils n'est donc pas Lui-même une créature. — Notons encore que l'action propre de chaque chose suit à sa nature; et, par conséquent, l'action propre d'une chose ne saurait convenir à l'être qui n'aurait pas la nature de cette chose; c'est ainsi qu'un être qui n'aurait pas la nature spécifique de l'homme ne saurait produire l'action qui appartient en propre à l'homme. Or, les actions propres de Dieu, telles que la création, ainsi que nous l'avons déjà dit, et le fait de contenir ou de conserver toutes choses dans l'être, et aussi la rémission des péchés, tout autant d'œuvres qui » (nous aurons l'occasion de le montrer plus tard) « sont le propre de Dieu — ces œuvres appartiennent au Fils. Il est dit de Lui, en effet (toujours au passage précité de saint Paul, v. 17), que *toutes choses subsistent en Lui*; et (dans l'Épître *aux Hébreux*, ch. I, v. 3) qu'*Il porte toutes choses par la puissance de sa parole*, qu'*Il cause la rémission des péchés.* C'est donc que le Fils de Dieu est d'une nature divine et non pas d'ordre créé ».

« Il est vrai, observe saint Thomas, qu'un arien pourrait essayer d'échapper à ces textes, en disant que le Fils fait cela, non pas à titre de cause principale, mais à titre de cause instrumentale, dont le propre est d'agir en vertu de l'agent principal et non par sa propre vertu. Mais le Christ Lui-même a exclu cette interprétation, quand Il a dit (en saint Jean, ch. v, v. 19) : *Tout ce que le Père fait, cela, le Fils, aussi, le fait semblablement.* De même donc que le Père agit par Lui-même et par sa propre vertu, pareillement aussi le Fils. Ce texte, d'ailleurs, nous prouve encore que c'est une même vertu et une même puissance qui est dans le Père et dans le Fils. Non seulement, en effet, il est dit que le Fils agit semblablement au Père, mais qu'Il agit semblablement et qu'Il fait les mêmes choses. Or, une même chose ne peut être produite en même temps par deux agents, qu'à titres différents, comme si une même chose est produite par l'agent principal et par son instrument, ou au même titre, semblablement, et alors il faut qu'ils n'aient tous deux qu'une même vertu : vertu qui, parfois, sera la résultante des diverses vertus subjectées dans les divers agents, comme il

arrive lorsque plusieurs hommes s'unissent pour tirer une barque; tous, en effet, tirent semblablement et au même titre; mais comme la vertu de chacun est incomplète et insuffisante, il y faut une vertu générale, résultant de toutes les vertus partielles et qui sufffra à tirer la barque. Mais il est bien évident que ceci ne peut être dit quand il s'agit du Père et du Fils, en Dieu; la vertu de Dieu le Père, en effet, n'est pas limitée ou incomplète, elle est infinie, ainsi que nous l'avons montré (dans le traité de Dieu, q. 7 et q. 25). Il faut donc que ce soit la même vertu, la même au sens absolu, qui est dans le Père et dans le Fils. Et comme la vertu suit à la nature, ce sera la même nature ou la même essence, numériquement la même, qui est dans le Père et dans le Fils; conclusion qui ressort, d'ailleurs, de tout ce que nous avons dit précédemment, car si au Fils appartient la nature divine, ainsi que nous l'avons montré surabondamment, cette nature ne pouvant être multiple, ainsi qu'il a été démontré (Traité de Dieu, q. 11), il s'ensuit nécessairement qu'elle est numériquement la même pour le Père et pour le Fils ».

Une dernière preuve qu'apporte saint Thomas, dans la *Somme contre les Gentils*, pour réfuter Arius, est tirée de notre béatitude. « Notre béatitude dernière, observe saint Thomas, ne peut être qu'en Dieu, en qui seul, aussi, est notre espérance, et à qui seul doit être rendu le culte de latrie[1]», selon que nous aurons l'occasion de le montrer plus tard. « Or, notre béatitude est dans le Fils de Dieu. Il est dit, en effet (en saint Jean, ch. XVII, v. 3) : *C'est là la vie éternelle : qu'ils vous connaissent, Vous,* c'est-à-dire le Père, *et Celui que vous avez envoyé, Jésus-Christ.* Il est dit aussi du Fils (et nous connaissons ce texte, première Epître de saint Jean, ch. v, v. 20), qu'*Il est le vrai Dieu et la vie éternelle.* Or, il n'est pas douteux que par le mot de *vie éternelle*, dans l'Écriture sainte, c'est la béatitude dernière qui est désignée. Isaïe dit, aussi, du Fils, selon que saint Paul le rappelle (dans son Épître *aux Romains*, ch. XV, v. 12) : *Il paraîtra le rejeton de Jessé, Celui qui se lève pour règner sur les nations : en Lui, les nations mettront leur espérance.* Il est dit aussi (au ps. LXXI, v. 11) : *Tous les rois se prosterneront devant Lui ; toutes les nations lui seront soumises.* Et en saint Jean (ch. v, v. 23) : *Que tous hono-*

rent le Fils comme ils honorent le Père. De même, dans le psaume XCVI (v. 7) : *Vous tous, ses anges, adorez-Le* : parole que saint Paul lui-même apporte (dans l'Épître *aux Hébreux*, ch. I, v. 6) comme ayant été dite du Fils ».

« Il est donc manifeste, conclut saint Thomas après cette magnifique argumentation, que le Fils de Dieu est véritablement Dieu ».

Et sans doute Arius et ses disciples ont bien essayé d'appuyer sur l'autorité des Écritures leur erreur. Mais les textes qu'ils apportent ne sauraient détruire la force inéluctable des textes précités ; et ils s'expliquent tous par ce fait que le Fils s'origine du Père ou que depuis l'Incarnation certaines choses sont dites de Lui, qui ne sont pas dites du Père, en raison de la nature humaine qu'Il s'est unie hypostatiquement, ainsi que nous aurons à le montrer en détail quand nous verrons le traité du Verbe incarné.

Un autre groupe d'hérétiques, parmi lesquels se distinguent Cérinthe, Ebion, Paul de Samosate et Photin, ont essayé de porter atteinte à la divinité du Fils de Dieu, en supposant que cette appellation n'était dite de Celui à qui on l'applique dans l'Écriture que d'une façon métaphorique et pour désigner une participation plus excellente des prérogatives divines. Mais les textes que nous avons cités pour prouver, contre Arius, que l'appellation de Fils de Dieu appliquée au Christ dans l'Écriture, se doit prendre au sens propre, valent également contre cette hérésie. Et de même que ces textes ne peuvent pas s'entendre d'une nature créée, pour si sublime qu'on la suppose, ainsi que le voulait Arius, pareillement ils ne peuvent pas s'entendre d'une participation par la grâce comme le disaient ces hérétiques. — Nous n'ajouterons qu'un seul texte, cité, d'ailleurs, par saint Thomas, dans la *Somme contre les Gentils*, liv. IV, ch. IV, et qui va directement à renverser l'hérésie de Photin. « Il y a eu des hommes, observe saint Thomas, qui ont participé la grâce de Dieu, et, parmi ceux-là, Moyse occupe une place de choix, puisqu'il est dit de lui (dans l'Exode, ch. XXXIII, v. 11) que *le Seigneur lui parlait face à face comme l'homme a coutume de parler à son ami.* Si donc Jésus-Christ n'était dit Fils de Dieu qu'en raison de la

grâce d'adoption, à la manière des autres saints, Moyse serait dit Fils de Dieu au même titre que le Christ, bien que le Christ fût doté d'une grâce plus abondante; c'est qu'en effet, même parmi les autres saints, l'un peut être rempli d'une grâce plus grande que l'autre, et cependant, ils sont tous au même titre appelés enfants de Dieu. Or, il n'en est pas ainsi. Ce n'est pas au même titre que Moyse et le Christ sont dits fils de Dieu. L'Apôtre, en effet, distingue le Christ, de Moyse, comme le fils se distingue du serviteur. *Moyse*, dit-il (dans son Épître *aux Hébreux*, ch. III, v. 5, 6), *a été fidèle dans toute la maison de Dieu en qualité de serviteur, pour rendre témoignage de ce qu'il avait à dire : le Christ a été fidèle comme Fils, à la tête de sa propre maison.* Il est donc manifeste que le Christ n'est pas dit Fils de Dieu par la grâce d'adoption et au même titre que les autres saints ». — Il est dit Fils de Dieu à un titre exceptionnel, unique, transcendant, qui le sépare de tout l'ordre créé et l'établit dans la nature même de Dieu.

Voilà pour le Fils.

« Il est également facile d'établir », en plus du témoignage déjà cité dans l'article de la *Somme théologique*, « par d'autres témoignages évidents de la sainte Ecriture, que le Saint-Esprit est Dieu », ainsi que le déclare saint Thomas dans sa *Somme contre les Gentils*, liv. IV, ch. XVII. « Le culte ou le service de latrie n'est rendu par les saints qu'au vrai Dieu; car il est dit (dans le *Deutéronome*, ch. VI, v. 13) : *Tu craindras le Seigneur ton Dieu et tu ne serviras que Lui seul.* Or, les saints se disent les serviteurs de l'Esprit-Saint. Saint Paul dit, en effet (dans son Epître *aux Philippiens*, ch. III, v. 3) : *Nous sommes la circoncision, nous qui servons l'Esprit de Dieu.* Il est vrai, observe saint Thomas, que plusieurs textes portent : *Nous qui servons dans l'esprit du Seigneur.* Mais, ajoute-t-il, le texte grec et les plus anciens textes latins disent : *Nous qui servons l'Esprit de Dieu* ; et il ressort du texte grec qu'il s'agit là du service de latrie qui n'est dû qu'à Dieu seul. Il est donc vrai que l'Esprit-Saint est le Dieu véritable à qui est dû le culte de latrie. — Pareillement, de sanctifier les hommes est l'œuvre propre de Dieu. Il est dit, en effet (au livre du *Lévitique*, ch. XXII, v. 9) : *Je suis le*

Seigneur, *Moi qui vous sanctifie*. Or, l'Esprit-Saint sanctifie. Saint Paul ne dit-il pas (dans sa première Épître *aux Corinthiens*, ch. VI, v. 11) : *Vous avez été lavés, vous avez été sanctifiés, vous avez été justifiés au nom de Notre-Seigneur Jésus-Christ et par l'Esprit de notre Dieu*. Il dit aussi (dans la deuxième Épître *aux Thessaloniciens*, ch. II, v. 13) : *Dieu vous a choisis comme prémisses de salut en la sanctification de l'Esprit et en la foi de la vérité*. Il faut donc que le Saint-Esprit soit Dieu. — Également, si la vie naturelle du corps a l'âme pour principe, la vie de la justice pour l'âme vient de Dieu ; et c'est pourquoi Notre-Seigneur dit (en saint Jean, ch. VI, v. 58) : *De même que m'a envoyé le Père, qui vit, et moi je vis à cause du Père, ainsi celui qui me mange, celui-là aussi vivra à cause de moi*. Or, cette vie a l'Esprit-Saint pour principe. Aussi bien est-il dit par Notre-Seigneur, peu après (v. 64) : *C'est l'Esprit qui vivifie :* et saint Paul dit aussi (dans son Épître *aux Romains*, ch. VIII, v. 13) : *Si par l'Esprit vous faites mourir les œuvres du corps, vous vivrez*. L'Esprit-Saint est donc de nature divine. — De même, le Christ, pour prouver sa divinité aux Juifs qui ne pouvaient supporter qu'Il se dît l'égal de Dieu, affirme qu'Il a en Lui le pouvoir de rendre la vie : *De même*, dit-il (en saint Jean, ch. V, v. 21) *que le Père ressuscite les morts et leur donne la vie, de même aussi le Fils donne la vie à ceux qu'Il veut*. Or, le pouvoir de rendre la vie appartient à l'Esprit-Saint. Saint Paul dit, en effet (dans son Épître *aux Romains*, ch. VIII, v. 11) : *Si l'Esprit de Celui qui a ressuscité Jésus d'entre les morts habite en vous, Celui qui a ressuscité le Christ d'entre les morts rendra aussi la vie à vos corps mortels, à cause de son Esprit qui habite en vous*. C'est donc bien que l'Esprit-Saint est de nature divine. — Encore, il est certain que la création est le propre de Dieu. Or, la création appartient à l'Esprit-Saint. Il est dit, en effet (au ps. CIII, v. 30) : *Tu enverras ton Esprit et toutes choses seront créées ;* et (au livre de Job, ch. XXXIII, v. 4) : *L'Esprit de Dieu m'a formé*. Il est dit aussi de Dieu (au livre de l'*Ecclésiastique*, ch. I, v. 9, d'après la Vulgate) : *Dieu l'a créée* (la sagesse) *dans l'Esprit-Saint*. L'Esprit-Saint est donc de nature divine ».

Un autre texte, fameux entre tous, est celui de saint Paul dans

la première Épître *aux Corinthiens*, ch. II, v. 10, 11. « L'Apôtre dit, en cet endroit : *L'Esprit pénètre tout, même les profondeurs de Dieu. Car, qui d'entre les hommes connaît ce qui se passe dans l'homme, si ce n'est l'esprit de l'homme qui est en Lui? De même, personne ne connaît ce qui est en Dieu, si ce n'est l'Esprit de Dieu.* Or, comprendre toutes les profondeurs de Dieu n'est pas d'une créature. On peut s'en convaincre par cette parole du Christ (en saint Mathieu, ch. XI, v. 27) : *Personne ne connaît le Fils, si ce n'est le Père; ni le Père, personne ne le connaît, si ce n'est le Fils.* Donc, l'Esprit-Saint n'est pas une créature. — On aura remarqué d'ailleurs que, dans cette comparaison établie par l'Apôtre, l'Esprit-Saint est à Dieu ce que l'esprit de l'homme est à l'homme. Or, l'esprit de l'homme est intrinsèque à l'homme; il n'est pas d'une nature étrangère à lui; il est quelque chose de lui. Pareillement donc l'Esprit-Saint ne sera pas d'une nature étrangère à Dieu. — D'autant que si l'on rapproche ces paroles de l'Apôtre d'un autre texte d'Isaïe le prophète, on voit manifestement que l'Esprit-Saint est Dieu. Il est dit, en effet, au livre d'Isaïe (ch. LXIV, v. 4) : *L'œil n'a point vu, ô Dieu, en dehors de vous, ce que vous avez préparé pour ceux qui espèrent en vous.* Et ce sont ces paroles que l'Apôtre cite avant d'ajouter ce que nous avons dit, à savoir : que *l'Esprit scrute les profondeurs de Dieu.* L'Esprit Saint connaît donc ces profondeurs de Dieu qui sont préparées pour ceux qui espèrent en Lui. Mais si, au témoignage d'Isaïe (d'après la Vulgate), nul n'a vu ces choses, excepté Dieu, il s'ensuit manifestement que l'Esprit-Saint est Dieu ».

« Nous lisons encore (au livre d'Isaïe, ch. VI, v. 8, 9) : *J'entendis la voix du Seigneur qui disait : Qui enverrai-je et qui ira pour nous? Et je dis : Me voici, envoyez-moi. Et il dit : Va, et dis à ce peuple : Entendez, et vous ne comprendrez point.* Or, l'apôtre saint Paul (dans les *Actes*, ch. XXVIII, v. 25, 26) attribue ces paroles à l'Esprit-Saint : *Elle est bien vraie*, dit l'Apôtre aux Juifs, *cette parole que le Saint-Esprit a dite à vos pères par le prophète Isaïe : Va vers ce peuple et dis-leur : Vous entendrez et vous ne comprendrez point.* Il est donc manifeste que l'Esprit-Saint est Dieu. — Nous voyons aussi par les Écritures que c'est Dieu qui a parlé par les prophètes. Il est dit, en effet,

au nom de Dieu (dans le livre des *Nombres*, ch. XII, v. 6) : *S'il y a parmi vous quelque prophète du Seigneur, je me révélerai à lui en vision, et je lui parlerai en songe, par mon Esprit.* Il est dit aussi (ps. LXXXIV, v. 9) : *J'écouterai ce que dira en moi le Seigneur Dieu.* Or, il est manifeste que c'est l'Esprit-Saint qui a parlé par les prophètes. Nous lisons (au livre des *Actes*, ch. I, v. 16) : *Il fallait que s'accomplît le passage de l'Écriture qu'avait prédit l'Esprit-Saint par la bouche de David.* Et le Christ (en saint Marc, ch. XII, v. 36) dit : *Comment les scribes disent-ils que le Christ est fils de David ? Lui-même, en effet, David a dit en l'Esprit-Saint : le Seigneur a dit à mon Seigneur : Asseyez-vous à ma droite.* Il est dit encore (deuxième Épître de saint Pierre, ch. I, v. 21) : *Ce n'est pas par une volonté d'homme qu'une prophétie a jamais été apportée, mais c'est par l'inspiration de l'Esprit-Saint que les saints hommes de Dieu ont parlé.* Il résulte donc manifestement des Écritures que l'Esprit-Saint est Dieu ».

Autres textes encore : « Nous voyons par les Écritures que la révélation des mystères est l'œuvre propre de Dieu. Il est dit, en effet (au livre de *Daniel*, ch. II, v. 28) : *Il y a un Dieu dans le Ciel qui révèle les mystères.* Or, la révélation des mystères est marquée comme l'œuvre de l'Esprit-Saint : *Dieu nous l'a révélé par son Esprit*, est-il dit dans la première Épître *aux Corinthiens*, ch. II, v. 10. Il est dit aussi (dans la même Épître, ch. XIV, v. 2) : *C'est l'Esprit qui parle les mystères.* Il est donc vrai que l'Esprit-Saint est Dieu. — Pareillement, le fait d'enseigner intérieurement est l'œuvre propre de Dieu. Il est dit, en effet, de Dieu (ps. XCIII, v. 10) : *Celui qui enseigne à l'homme la science :* et (au livre de *Daniel*, ch. II, v. 21) : *C'est Lui qui donne la sagesse aux sages et le savoir aux intelligents.* Or, il est manifeste que c'est là l'œuvre propre de l'Esprit-Saint ; car Notre-Seigneur dit (en saint Jean, ch. XIV, v. 26) : *le Paraclet, l'Esprit-Saint, Celui que vous enverra le Père en mon nom, Celui-là vous enseignera toutes choses.* L'Esprit-Saint est donc de nature divine. — Encore, si l'opération est la même, il faut que la nature le soit aussi. Or, l'opération du Fils et du Saint-Esprit est la même. Il est certain, en effet, que le Christ parle

dans ses saints, suivant ce mot de l'Apôtre (dans sa deuxième Épître *aux Corinthiens*, ch. XIII, v. 3) : *Cherchez-vous une preuve de Celui qui parle en Moi, le Christ?* Et pareillement, c'est aussi l'œuvre de l'Esprit-Saint ; car il est dit (en saint Mathieu, ch. X, v. 20) : *Ce ne sera pas vous qui parlerez, mais l'Esprit de votre Père qui parlera en vous.* C'est donc une même nature qui est dans le Fils et dans l'Esprit-Saint, et conséquemment dans le Père, puisque nous avons montré que la nature du Père et du Fils était la même. — Ajoutez que d'habiter le cœur des saints est le propre de Dieu ; d'où l'Apôtre dit (deuxième Épître *aux Corinthiens*, ch. VI, v. 16) : *Nous sommes un temple du Dieu vivant, selon ce que Dieu Lui-même a dit : J'habiterai au milieu d'eux.* Or, cela même est attribué par saint Paul à l'Esprit-Saint : *Ne savez-vous pas*, dit-il (dans sa première Épître *aux Corinthiens*, ch. III, v. 16) *que vous êtes un temple de Dieu et que l'Esprit de Dieu habite en vous?* Il s'ensuit que l'Esprit-Saint est Dieu. — De même, être partout est le propre de Dieu, qui a dit (Jérémie, ch. XXIII, v. 24) : *Le ciel et la terre, je les emplis, Moi.* Or, cela convient à l'Esprit-Saint. Il est dit, en effet (au livre de la *Sagesse*, ch. I, v. 7) : *L'Esprit du Seigneur remplit l'univers* : et (au psaume CXXXVIII, v. 7) : *Où aller pour me dérober à ton Esprit ? où fuir pour échapper à ton regard?* et (là-même, v. 8) : *Si je monte aux cieux, tu y es*, etc... Le Seigneur dit aussi à ses disciples (*Actes*, ch. I, v. 8) : *Vous recevrez la vertu de l'Esprit-Saint qui descendra en vous, et vous serez mes témoins à Jérusalem, et dans toute la Judée, et dans la Samarie, et jusqu'aux extrémités de la terre* : d'où il ressort que l'Esprit-Saint est partout, lui qui habite le cœur des hommes en quelque lieu qu'ils se trouvent. Il est donc manifeste que l'Esprit-Saint est Dieu ».

« D'ailleurs, l'Esprit-Saint est très expressément désigné comme Dieu dans la sainte Écriture. Au livre des *Actes* (ch. V, v. 3), Pierre dit : *Ananie, pourquoi Satan a-t-il rempli ton cœur au point que tu mentes au Saint-Esprit?* Et il ajoute, peu après (v. 4) : *Ce n'est pas à des hommes que tu as menti, mais à Dieu.* Il est donc vrai que l'Esprit-Saint est Dieu. — Également, il est dit (dans la première Épître *aux Corinthiens*, ch. XIV, v. 2) : *Celui*

qui parle en langues ne parle pas aux hommes, mais à Dieu : personne, en effet, ne le comprend : mais c'est l'Esprit qui parle les mystères : par où l'Apôtre donne à entendre que l'Esprit parlait en ceux qui parlaient diverses langues. Et peu après (v. 21), l'Apôtre ajoute : *Il est écrit dans la Loi : c'est par des hommes d'une autre langue et par des lèvres étrangères que je parlerai à ce peuple : et même ainsi ils ne m'écouteront pas, dit le Seigneur* (Isaïe, ch. XXVIII, v. 11 et suiv.). Donc, l'Esprit-Saint qui parle les mystères en diverses lèvres et en diverses langues est vraiment Dieu. — Pareillement, l'Apôtre ajoute peu après (v. 24, 25) : *Si tous prophétisent et qu'il survienne un infidèle ou un homme initié, il est convaincu par tous, il est jugé par tous, les secrets de son cœur sont dévoilés, de telle sorte que, tombant sur sa face, il adorera Dieu et publiera que Dieu est vraiment au milieu de vous.* Et il ressort de ce qu'avait dit précédemment saint Paul, que l'*Esprit Saint parle les mystères*, — que la manifestation des pensées secrètes du cœur est l'œuvre de l'Esprit-Saint. Or, cela même est le signe par excellence de la divinité. Il est dit, en effet (au livre de Jérémie, ch. XVII, v. 9, 10) : *Le cœur est rusé plus que toute chose, et corrompu : qui le connaîtra ? Moi, le Seigneur, qui sonde les cœurs et qui éprouve les reins.* Aussi bien est-il marqué qu'à ce signe, même l'infidèle reconnaîtra la présence de Dieu. Donc, l'Esprit-Saint est Dieu. — Pareillement encore et peu après (v. 32, 33), l'Apôtre dit : *Les esprits des prophètes sont soumis aux prophètes : car Dieu n'est pas un Dieu de désordre mais de paix.* Or, les grâces de prophétie que l'Apôtre appelle esprits des prophètes, viennent de l'Esprit-Saint. C'est donc l'Esprit-Saint qui distribue ces grâces en telle manière que ce ne soit pas le désordre mais la paix. Et donc, quand saint Paul ajoute : *car Dieu n'est pas un Dieu de désordre mais de paix*, il signifie nettement que l'Esprit-Saint est Dieu. — De plus, il n'y a que Dieu qui puisse adopter des créatures en enfants de Dieu; nulle créature spirituelle, en effet, n'est dite enfant de Dieu par nature, mais seulement par la grâce d'adoption. Et c'est pourquoi l'Apôtre attribue cette œuvre au Fils de Dieu; Dieu, dit-il (dans son Épître *aux Galates*, ch. IV, v. 4, 5), *a envoyé son Fils pour*

que nous recevions la filiation d'adoption. Or, l'Esprit-Saint est la cause qui produit l'adoption. Saint Paul dit, en effet (dans son Épître *aux Romains*, ch. VIII, v. 15) : *Vous avez reçu un Esprit d'adoption, en qui nous crions : Abba ! Père !* Donc, l'Esprit-Saint n'est pas une créature, mais Dieu ».

« Au surplus, si l'Esprit-Saint n'est pas Dieu, il faut qu'il soit une créature. Or, il est clair qu'Il n'est pas une créature, ni corporelle, ni même spirituelle. Aucune créature, en effet, ne saurait se répandre dans la créature spirituelle ; car le propre de la nature n'est pas de pouvoir être participée, mais bien plutôt de participer. L'Esprit-Saint, au contraire, est répandu dans le cœur des saints, comme participé par eux ; nous lisons, en effet, que le Christ et même les Apôtres en ont été remplis. Il s'ensuit donc que l'Esprit-Saint n'est pas une créature, mais qu'Il est Dieu ».

« Peut-être se trouvera-t-il quelqu'un pour dire que les œuvres dont il est parlé sont attribuées à l'Esprit-Saint, non pas comme à la cause principale, ainsi qu'à Dieu, mais par mode de ministère, comme à une créature. Mais ceci est expressément faux, comme on le voit par ces paroles de l'Apôtre (dans sa première Épître *aux Corinthiens*, ch. XII, v. 6) : *Il y a diversité d'opérations, mais c'est le même Dieu qui opère tout en tous ;* car, ayant énuméré peu après les divers dons de Dieu, il ajoute (v. 11) : *Tous ces dons, c'est un seul et même Esprit qui les produit, distribuant à chacun comme il lui plaît.* Ces paroles, en effet, disent expressément que le Saint-Esprit est Dieu, tant parce que les œuvres qui sont dites appartenir à Dieu sont attribuées à l'Esprit-Saint, tant parce qu'Il est dit qu'Il opère ces œuvres au gré de sa volonté ».

« Il est donc manifeste, conclut saint Thomas, que l'Esprit-Saint est Dieu ».

Ce n'était pas seulement Arius qui avait nié cette vérité. Macédonius et ses disciples convenaient avec lui sur ce point, bien qu'ils admissent une seule et même nature pour le Père et pour le Fils. Ils essayèrent même de répondre à plusieurs des textes que nous venons de citer. Ils voulaient les entendre, comme l'observe saint Thomas (*Somme contre les Gentils*, liv. IV,

ch. XVIII), soit de la divinité commune au Père et au Fils, et non pas d'une Personne divine subsistante, distincte de l'un et de l'autre, soit d'une perfection accidentelle causée par Dieu dans la créature.

Et ceci nous ramène à l'article de la *Somme théologique* que nous expliquons en ce moment. Saint Thomas nous avait signalé une première erreur — c'était celle d'Arius — voulant expliquer les termes relatifs à certaines processions en Dieu, dans le sens d'une production au dehors. Et il suivait de là que, soit le Fils, soit l'Esprit-Saint, n'étaient pas Dieu, mais les premières et les plus excellentes de ses créatures. Nous avons surabondamment prouvé, par le témoignage des Écritures, qu'une telle explication était fausse. Le Fils et l'Esprit-Saint n'appartiennent pas à l'ordre créé. Ils sont véritablement Dieu. Oui; mais tout en admettant cela, d'autres hérétiques se sont grossièrement trompés dans leur manière d'entendre les processions divines dont il est parlé dans l'Écriture. Eux ne les expliquaient pas, comme Arius, au sens où l'effet procède de la cause; « ils les expliquaient au sens où il est dit qu'une cause procède en son effet, selon qu'elle le meut ou qu'elle imprime en lui sa ressemblance. C'est ainsi que l'entendait Sabellius, disant que Dieu le Père était Lui-même appelé Fils, selon qu'Il avait pris chair de la Vierge » Marie; « et le même Dieu le Père était appelé par lui Esprit-Saint, selon qu'Il sanctifie la créature raisonnable et la meut à la vie » éternelle. « Mais, dit saint Thomas, cette explication est en contradiction avec les paroles de Notre-Seigneur disant de Lui-même, en saint Jean, ch. v (v. 19) : *le Fils ne peut rien faire de Lui-même*, et une foule d'autres qui montrent que le Père n'est pas le même que le Fils ». Ici, dans la *Somme théologique*, saint Thomas n'apporte pas ces autres paroles de l'Écriture auxquelles il fait allusion. Et, d'ailleurs, celle qu'il cite peut à la rigueur suffire. Nous en citerons pourtant quelques-unes, que nous emprunterons, comme précédemment, à la *Somme contre les Gentils*, liv. IV, ch. v.

D'abord, pour ce qui concerne le Fils. « Le Christ, dans les Écritures, n'est pas seulement dit fils de la Vierge; Il est dit aussi Fils de Dieu. Or, il n'est pas possible que quelqu'un soit

fils de lui-même. Dès là, en effet, que le fils est engendré par le père, et que celui qui engendre donne l'être à celui qui est engendré, il s'ensuivrait que le même donnerait et recevrait tout ensemble l'être; ce qui est absolument impossible. Dieu le Père n'est donc pas le même que le Fils, mais autre est le Fils et autre est le Père. — Également, Notre-Seigneur dit (en saint Jean, ch. VI, v. 38) : *Je suis descendu du ciel, non pour faire ma volonté à moi, mais la volonté de Celui qui m'a envoyé :* et (au ch. XVII, v. 5) : *Glorifiez-moi, vous, Père, en vous-même :* desquelles paroles et autres semblables, il ressort que le Fils est autre que le Père. — On dira peut-être, observe saint Thomas, dans l'opinion de Sabellius, que le Christ est dit Fils de Dieu le Père seulement en raison de la nature humaine, en ce sens et parce que Dieu le Père Lui-même a créé et sanctifié la nature humaine qu'Il a prise. Il serait donc, Lui-même, en raison de sa divinité, Père de Lui-même en raison de l'humanité ; et l'on pourrait dire également que Lui-même en raison de l'humanité est distinct de Lui-même en raison de la divinité. — Oui, mais il suivrait de là que le Christ est dit Fils de Dieu comme les autres hommes en raison de la création ou en raison de la sanctification. Or, nous avons montré que si le Christ est dit Fils de Dieu, ce n'est pas au même titre que les autres saints. Donc l'explication qu'on voudrait donner n'est pas acceptable ».

« Ajoutez que si l'on n'a qu'un individu subsistant, l'attribution au pluriel n'est pas acceptée. Or, le Christ, parlant de Lui et de son Père, dit (en saint Jean, ch. X, v. 30) : *Moi et le Père nous sommes un.* Donc le Fils n'est pas le même que le Père. Pareillement, si le Fils ne se distingue du Père qu'en raison du mystère de l'Incarnation, avant l'Incarnation il n'y avait absolument aucune distinction. Or, nous voyons, par les Écritures, que même avant l'Incarnation, le Fils était distinct du Père. Saint Jean dit, en effet (ch. I, v. 1) : *Au commencement était le Verbe : et le Verbe était en Dieu : et le Verbe était Dieu.* Donc, le Verbe qui était en Dieu, chez Dieu (comme porte le texte), se distinguait de Lui ; et c'est bien, en effet, ce qu'on entend signifier par cette formule, savoir qu'un tel est chez un autre. Il est dit aussi de la Sagesse engendrée (au livre des *Proverbes*, ch. VIII, v. 30) :

J'étais à l'œuvre auprès de Lui, disposant toutes choses : parole qui marque tout ensemble union et distinction. De même, il est dit (dans le livre d'Osée, ch. I, v. 7) : *J'aurai compassion de la maison de Juda et je les sauverai dans le Seigneur leur Dieu*, où Dieu le Père parle des peuples à sauver en Dieu le Fils comme en une Personne distincte de Lui et qui est appelée du nom de Dieu. Il est dit aussi (au premier chapitre de la *Genèse*, v. 26) : *Faisons l'homme à notre image et ressemblance*, où nous voyons expressément marquées la pluralité et la distinction de ceux qui font l'homme ; or les Écritures nous enseignent que l'homme a été créé par Dieu seul. On voit par là que la pluralité et la distinction entre Dieu le Père et Dieu le Fils étaient même avant l'Incarnation du Christ. Il n'est donc pas possible de dire que le Père Lui-même soit celui qui est appelé Fils, en raison du mystère de l'Incarnation ».

Quant aux textes par lesquels Sabellius voulait prouver l'unité du Père et du Fils, ils ne prouvent rien autre que l'unité de nature ; et cette unité, nous-mêmes la revendiquerons d'une manière absolue.

Pour ce qui est de la Personne du Saint-Esprit, nous avons déjà noté que Macédonius et ses disciples voulaient l'entendre, ou bien au sens de la nature divine, ou bien au sens d'une qualité accidentelle perfectionnant la créature dans l'ordre de la grâce.

Que ce dernier sens ne soit pas acceptable, saint Thomas le prouve (*Somme contre les Gentils*, liv. IV, ch. XVIII) en observant « que les formes accidentelles n'agissent pas, au sens propre de ce mot ; c'est plutôt celui en qui elles se trouvent : l'homme sage, par exemple, use de sa sagesse à son gré. Or, nous avons vu, par le mot de saint Paul (première Épître *aux Corinthiens*, ch. XII, v. 11), que l'Esprit-Saint agit au gré de sa volonté. Donc, Il ne doit pas être conçu comme une perfection accidentelle subjectée en nos âmes. Pareillement, nous savons, par l'Écriture, que l'Esprit-Saint est la cause de toutes les perfections qui sont en nous. Saint Paul dit, en effet (Épître *aux Romains*, ch. V, v. 5) : *L'amour de Dieu est répandu dans nos cœurs par l'Esprit-Saint qui nous a été donné :* et (dans la première Épître *aux Corinthiens*, ch. XII,

v. 8) : *A l'un est donnée par l'Esprit une parole de sagesse : à l'autre, une parole de science, selon le même Esprit ;* et ainsi des autres. L'Esprit-Saint ne doit donc pas être tenu pour une perfection accidentelle de l'âme humaine, puisqu'Il est Lui-même la cause de toutes ces perfections ».

Saint Thomas montre ensuite qu' « il répugne à ce qui est *dit* de l'Esprit-Saint dans la sainte Écriture, que par le nom d'Esprit-Saint il faille entendre l'essence du Père et du Fils, et non pas une personne distincte. Il est dit, en effet (en saint Jean, ch. xv, v. 26) que l'Esprit-Saint *procède du Père* et (au ch. xvi, v. 14) qu'Il reçoit du Fils. Or, cela ne peut pas s'entendre de l'essence divine, l'essence divine ne procédant pas du Père ni ne recevant du Fils. Il faut donc dire que l'Esprit-Saint est une Personne qui subsiste. — Également, la sainte-Écriture parle manifestement du Saint-Esprit comme d'une personne divine qui subsiste. Il est dit en effet (au livre des *Actes*, ch. xiii, v. 2) : *Comme ils vaquaient au service du Seigneur et qu'ils jeûnaient, l'Esprit-Saint leur dit : Séparez-moi Saul et Barnabé pour l'œuvre à laquelle je les ai appelés ;* et peu après (v. 4) : *Envoyés donc par le Saint-Esprit, ils s'en allèrent.* Il est dit aussi (*Actes*, ch. xv, v. 28), dans le message des Apôtres : *Il a semblé bon au Saint-Esprit et à nous de ne vous imposer aucun fardeau*, etc. ; choses qui ne se diraient pas de l'Esprit-Saint s'Il n'était pas une Personne qui subsiste. Donc l'Esprit-Saint est bien une Personne subsistante. — Pareillement, le Père et le Fils étant des Personnes qui subsistent et de nature divine, l'Esprit-Saint ne serait pas connuméré avec eux, s'Il n'était Lui-même une Personne qui subsiste dans la nature divine. Or, qu'Il soit connuméré avec eux, on le voit par ces paroles de Notre Seigneur à ses disciples (en saint Matthieu, ch. xxviii, v. 19) : *Allez donc et enseignez toutes les nations, les baptisant au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit ;* et par ces paroles de l'Apôtre (deuxième Épître *aux Corinthiens*, ch. xiii, v. 13) : *Que la grâce de Notre-Seigneur Jésus-Christ, et l'amour de Dieu, et la communication du Saint-Esprit soient avec vous tous ;* et par le « fameux » texte de saint Jean (première Épître, ch. v, v. 7) : *Il y en a trois qui rendent témoignage dans le ciel : le Père, le Verbe et l'Esprit-Saint : et*

ces trois sont un[1]. D'où il ressort manifestement que non seulement l'Esprit-Saint est une personne subsistante, comme le Père et le Fils, mais qu'Il a avec eux la même unité d'essence ».

Saint Thomas prévoit encore une échappatoire à l'endroit de ces textes si décisifs. « Peut-être, observe-t-il, se trouvera-t-il quelqu'un pour dénaturer ces textes, et dire que autre est l'Esprit de Dieu et autre l'Esprit-Saint; car plusieurs des autorités précitées nomment l'Esprit de Dieu, et d'autres l'Esprit-Saint. — Mais, ajoute le saint Docteur, que l'Esprit de Dieu soit le même que l'Esprit-Saint, nous en trouvons la preuve manifeste dans ces paroles de l'Apôtre *aux Corinthiens*, première Épître (ch. II, v. 10), où, après avoir dit que Dieu nous a révélé ses mystères par l'Esprit-Saint [notons que le texte, tel que nous le lisons aujourd'hui, porte par son Esprit; mais il est remarquable que du temps de saint Thomas ce texte fût lu comme nous le voyons ici], pour confirmer cette parole, il ajoute : *car l'Esprit pénètre tout, même les profondeurs de Dieu*; et il conclut (v. 11) : *pareillement, ce qui est en Dieu, personne ne le connaît, si ce n'est l'Esprit de Dieu*. D'où il suit manifestement que l'Esprit-Saint est le même que l'Esprit de Dieu. — La même vérité se démontre », et sans contestation possible, « par une parole de Notre-Seigneur ainsi rapportée par saint Mathieu (ch. X, v. 20) : *Ce ne sera pas vous qui parlerez, mais l'Esprit de votre Père qui parlera en vous*. Or, cette même parole est ainsi rapportée par saint Marc (ch. XIII, v. 11) : *Ce n'est pas vous, en effet, qui parlerez, c'est l'Esprit-Saint*. Voilà donc la preuve manifeste que l'Esprit de Dieu n'est pas autre que l'Esprit-Saint ».

Donc, que l'Esprit-Saint et le Fils se disent de Dieu par mode de procession, non pas comme réalités extrinsèques à Dieu et produites par Lui au dehors, ainsi que le voulait Arius; ni à titre de simples dénominations qui seraient dites de Dieu en raison de son action dans le monde, comme le voulait Sabellius; — mais à titre de réalités subsistantes et distinctes au sein même

1. L'authenticité de ce verset de saint Jean est aujourd'hui fort contestée. Quoi qu'il en soit de cette authenticité, il n'est pas douteux que la doctrine exprimée par ce verset traduit très exactement la pensée de l'Église telle qu'on la trouve dans les écrits du Nouveau Testament.

de Dieu, tel est, inéluctable, l'enseignement des divines Ecritures déjà esquissé dans l'Ancien Testament et formellement exprimé dans le Nouveau.

Il s'agit maintenant de scruter cet enseignement à la lumière de la raison théologique, et d'en saisir, en même temps que la vraie portée, les divines harmonies.

Saint Thomas le va faire dans la suite du corps de l'article que nous commentons.

Il observe d'abord qu'« à y bien prendre garde, l'un et l'autre » des deux hérétiques précités « a entendu la *procession* selon qu'elle se termine à quelque chose d'extrinsèque ; et c'est pourquoi ni l'un ni l'autre n'ont reconnu la procession en Dieu Lui-même ». Or, c'est là une très grossière erreur. « Toute procession, en effet, se dit en raison d'une certaine action » : nous avons déjà noté, en expliquant les termes du présent article, que le mot procéder était synonyme des mots aller, aller d'un lieu à un autre, s'originer, dériver, émaner; mais tous ces termes disent et supposent une certaine action, l'action de marcher, l'action de sortir, de s'avancer, de venir au jour; il est donc manifeste, comme le rappelle ici saint Thomas, que toute procession se dit en raison d'une certaine action. Il suit de là que, suivant les divers genres d'action, nous aurons diverses sortes de processions. Et précisément, il y a deux grandes sortes d'actions diverses : l'action transitive et l'action immanente. L'action transitive est définie ici par saint Thomas, « celle qui tend en une matière extérieure »; l'autre est définie par lui, « celle qui demeure dans le sujet qui agit ». Si donc, « avec la première action, nous avons une procession au dehors, avec la seconde, nous aurons une certaine procession au dedans ».

« Ceci », ajoute le saint Docteur, allant au plus vif de la question et préparant déjà les voies à une solution magnifique, « apparaît surtout dans l'intelligence, dont l'action, savoir : le fait de penser, demeure en celui qui pense. Quiconque pense, en effet, par cela seul qu'il pense, a quelque chose qui procède au dedans de lui-même et qui est la conception de la chose pensée, provenant de la faculté qui pense et procédant de la connaissance qu'il a de cette chose. C'est cette conception que la parole désigne, et on

l'appelle, en effet, la parole intérieure, le verbe mental, signifié, exprimé par le verbe, par la parole qui est la voix ». — Nous n'avons pas à nous étendre ici sur cette production en nous du verbe mental lorsque nous faisons acte d'intelligence. Nous aurons, plus tard, à y revenir longuement, quand nous étudierons, dans le traité de l'âme, le mécanisme de l'opération intellectuelle. Qu'il nous suffise, pour le moment, de saisir la vraie portée de la doctrine rappelée ici par saint Thomas et dont l'importance est si grande qu'elle domine et gouverne toutes nos explications théologiques du mystère de la Trinité.

Nous venons d'entendre saint Thomas émettre cette proposition : « Quiconque pense, par cela seul qu'il pense, a quelque chose qui procède au dedans de lui-même et qui est la conception de la chose pensée, provenant de la faculté qui pense et procédant de la connaissance qu'il a de cette chose ». Quelle est bien, dans la pensée du saint Docteur, la portée de cette proposition? Faut-il l'entendre d'une manière absolue, et saint Thomas énonce-t-il, dans cette phrase, une loi universelle qui s'applique, sans réserve et sans exception, à tout être doué d'intelligence? Ou bien n'est-ce qu'une simple remarque, d'une portée d'ailleurs très restreinte et qui ne s'applique guère, en fait, du moins si nous en jugeons par la seule raison philosophique, qu'à l'intelligence humaine? Telle est la question. Et on en voit tout de suite l'importance souveraine. Car si la proposition de saint Thomas n'est que relative et non absolue, il s'ensuit que son application à Dieu dans le mystère de la Trinité sera quasi arbitraire. Bien plus, elle constituera une sorte d'anomalie; et nous devrons en appeler à la foi, pour la justifier. Si au contraire la proposition est absolue, elle revêt une force probante telle, que, si nous n'y prenions garde, nous pourrions la tenir pour démonstrative.

Le P. Billot, dans son commentaire de la question XXVII qui nous occupe, veut entendre la proposition de saint Thomas au sens limité. Il ne s'agirait pas de toute opération intellectuelle, mais seulement de notre opération intellectuelle, selon que nous l'expérimentons au cours de la vie présente. En soi l'opération intellectuelle n'entraîne pas la conception ou la production d'un verbe intérieur. Cette conception ou production d'un verbe inté-

rieur n'est requise que pour suppléer à l'objet de l'intelligence, lorsque cet objet est extérieur ou absent ou inapte à être saisi selon la réalité concrète de son être. Mais s'il s'agit d'un objet adéquat et présent ou s'unissant par lui-même à l'intelligence, il n'est plus besoin de parler d'un verbe produit ou conçu. Et le P. Billot cite l'exemple de l'ange qui s'entend lui-même, ou des bienheureux qui jouissent de la vision béatifique; et, plus encore, le fait du Fils et du Saint-Esprit, en Dieu, qui ont l'acte d'intelligence et qui cependant ne produisent pas de verbe, puisque le Père seul le produit.

La raison donnée par le P. Billot et les exemples qu'il cite avaient déjà frappé plusieurs commentateurs de saint Thomas. Cajétan semble bien, ou à peu près, abonder dans le sens du P. Billot. Les théologiens Carmes de Salamanque argumentent à peu près de même. Gonet, sans limiter autant la proposition de saint Thomas, ne croit pas pouvoir l'admettre au sens universel et absolu. Il l'applique à toute intelligence dans son opération connaturelle, ne faisant d'exception que pour l'intelligence créée, dans l'acte de la vision béatifique. Là, en effet, il n'admet pas de verbe produit ou dit par la créature, mais il le requiert pour l'ange quand il se connaît lui-même. Il est d'autres théologiens qui ne se posent pas directement la question, soit qu'ils n'aient pas pris garde à toute son importance, soit qu'ils aient préféré ne pas l'aborder.

Remarquons tout de suite que les paroles de saint Thomas, à les prendre dans leur sens obvie et naturel, si elles partent du fait de la connaissance intellectuelle que nous pouvons expérimenter en nous, semblent bien s'élever à la hauteur d'une formule absolue et universelle. Le saint Docteur commence par affirmer que toute procession ou émanation est liée à une certaine action. Puis, notant une double sorte d'action, l'action transitive et l'action immanente, il dit, et sans réserve aucune, semble-t-il, puisque tout à l'heure il va appliquer à Dieu le principe qu'il émet — c'est même en vue de cette application qu'il émet ce principe —, il dit que « si l'action transitive entraîne une procession au dehors, pareillement dans l'action immanente nous trouvons *une certaine procession au dedans* ». Évidemment,

cette proposition de saint Thomas est absolue. Rien, du moins, ne nous autorise à en limiter ou restreindre la portée, si nous nous en tenons au texte de saint Thomas. — Le P. Billot, il est vrai, nous objecte que, même dans la doctrine du saint Docteur, le sens de la proposition doit être limité, puisque, pour saint Thomas, l'acte de la faculté sensible est une opération immanente et que, cependant, il n'y a pas là de procession au dedans.

Mais je crois très précisément qu'au lieu de vouloir exclure l'opération sensible, c'est en vue de cette opération que saint Thomas a rédigé comme il l'a fait la proposition que nous venons de relire. Saint Thomas nous a dit que « dans l'action immanente nous trouvons une certaine procession au dedans ». Et il ajoute tout de suite après : « On voit cela *surtout dans l'intelligence*, dont l'action, savoir le fait de penser, demeure dans l'intelligence qui connaît ». Mais donc on le voit aussi, quoique d'une façon moins parfaite, dans cette autre faculté d'action immanente qui s'appelle le sens, bien qu'en lui l'action ne demeure pas aussi excellemment dans la faculté qui connaît, mais se transmet de l'une à l'autre, du sens extérieur au sens interne, notamment à l'imagination.

Et que telle soit la pensée de saint Thomas, ce n'est pas une simple interprétation de notre part ; nous en trouvons l'expression formelle dans son opuscule *Sur la nature du verbe de l'intelligence*. Il établit là une distinction entre le verbe qui est dans notre intelligence et le verbe qui est dans notre imagination, ce dernier étant appelé verbe « imparfait » par rapport au premier. « C'est dans l'intelligence, nous dit-il, que se trouve la raison parfaite de verbe. Dans les verbes qui se produisent dans l'imagination, il n'y a pas la raison expresse de verbe. Et, en effet, autre est, dans l'imagination, ce d'où est exprimée la similitude, et autre ce en quoi elle se termine. Elle est exprimée par le sens et elle se termine dans l'imagination. Mais au dessus de l'intelligence, il n'y a rien », il n'y a pas d'autre faculté « où quelque chose puisse être exprimé par l'intelligence ; et par suite il n'y a pas ici à distinguer entre une faculté qui exprime quelque chose et une faculté où cette chose est exprimée » ; nous avons ici, au sens parfait, l'action immanente dont saint Thomas nous parlait

tout à l'heure, action qui demeure totalement et s'achève dans la faculté qui connaît, sans avoir à se transmettre d'une faculté à une autre, ainsi qu'il arrive pour le sens. Aussi bien la manifestation du principe émis, que « dans l'action immanente se trouve une certaine procession », la manifestation de cette vérité éclate-t-elle « surtout dans l'intelligence dont l'action demeure » et s'achève « dans l'intelligence qui connaît ». Mais cela ne veut pas dire, comme l'a pensé le P. Billot, que, pour saint Thomas, il n'y ait pas une certaine procession intérieure suivant à l'acte de la faculté sensible, ainsi que vient de nous le dire expressément saint Thomas lui-même. Seulement, elle est moins parfaite que dans l'intelligence ; parce que dans l'intelligence elle s'achève en la même faculté, tandis que, pour le sens, elle va du sens extérieur au sens interne.

Donc, pour saint Thomas, toute action immanente, sans en excepter l'action de la faculté sensible, entraîne ou cause une certaine procession intérieure. Il est très vrai que si l'objet est présent et agit lui-même sur la faculté, comme il arrive pour l'objet sensible agissant sur le sens extérieur, ou pour l'ange se connaissant lui-même et, mieux encore, pour Dieu, la raison et le rôle de cette procession intérieure ne seront pas les mêmes que pour la faculté dont l'objet est absent, telle que l'imagination ou notre intelligence. Dans ce second cas, en effet, le verbe intérieur a pour mission de suppléer à l'absence de l'objet et la faculté saisit son objet, non pas comme agissant actuellement sur elle, mais comme reproduit ou produit par elle grâce à la similitude qu'elle en a et qui l'actue. Lorsque l'objet est présent au contraire et agit sur la faculté, celle-ci, en le disant, le perçoit comme présent et comme agissant sur elle au moment même où elle le perçoit. Mais en le percevant, elle le dit. Et il y a donc toujours, même alors, une conception intérieure ou un verbe produit.

Pour comprendre ceci, rappelons que, dans la doctrine de saint Thomas, tout acte de connaissance ou de perception suppose formellement ou virtuellement plusieurs éléments. Il y a d'abord la faculté de connaître, qui s'appelle le sens ou l'intelligence. Cette faculté est un principe vital, en acte d'une certaine manière et en tant que principe vital ou faculté de connaître,

mais en puissance, du moins dans la créature, par rapport à son objet. Pour passer de la puissance de connaître à l'acte de connaître, il faut que cette faculté soit actuée par son objet; et cela veut dire qu'il faut que son objet, ou directement par lui-même si la chose est possible, ou, comme il arrive toujours pour nous sur cette terre, par une ressemblance de lui-même exacte, vienne *informer* la faculté, ne faisant avec elle qu'un seul et même principe d'opération, complet, cette fois, et qui pourra agir au gré du sujet connaissant. Or, parce que tout être qui agit, agit et produit un effet selon qu'il est lui-même en acte, la faculté de connaître, étant actuée ou informée par tel objet ou telle similitude, agira et produira un effet de tous points semblable à l'objet ou à la similitude qui l'actue. C'est cet effet que nous appelons la conception ou le verbe intérieur. Il termine l'acte même de connaître, au point que cet acte de connaître n'est pas concevable sans cette procession intérieure qui le termine. Et elle termine l'acte de connaître, non pas seulement pour que la faculté se repose en elle et sur elle comme sur ce qui lui représente l'objet si l'objet est absent, ainsi qu'il arrive pour l'imagination et pour notre intelligence, mais aussi pour cette raison que la faculté étant actuée en telle manière par tel objet ou telle similitude — similitude ou objet qui s'est imprimé en elle, d'où le nom d'espèce *impresse* — il faut que la faculté ainsi mise en état d'agir, si elle agit, produise un effet semblable à ce qu'elle est et qui redira sous forme d'expression — d'où le nom d'espèce *expresse* donné à ce fruit de la faculté en action — les traits mêmes de l'objet ou de la similitude qui l'actue.

Telle est, à n'en pas douter, la doctrine de saint Thomas qu'il donne toujours la même partout où il traite de cette question, qu'on trouve admirablement condensée dans son opuscule sur la nature du verbe — et qu'il a formulée ici même, dans l'article que nous commentons, avec la précision qui caractérise son génie : « Quiconque pense — le mot français *entendre*, pris au sens où le prenait Bossuet, serait peut-être plus exact pour traduire le mot *intelligit* — quiconque entend, par cela même qu'il entend, fait qu'il procède au dedans de lui quelque chose qui est la conception de la chose entendue, provenant de la faculté d'en-

tendre et procédant de la connaissance qu'on a de cette chose ». Cette proposition est émise sans réserve par saint Thomas, d'une façon absolue, parce qu'en effet, pour le saint Docteur, elle s'applique à tout acte de connaissance, surtout de connaissance intellectuelle, en quelque nature qu'on la suppose et en quelque état que se puisse trouver cette nature intellectuelle.

On voit tout de suite la splendide conséquence qui va s'en dégager pour notre intelligence mise en regard de Dieu. Dieu étant au sommet des natures intellectuelles, nous serons bien préparés à entendre qu'on puisse vraiment parler de procession intime en Lui. Non pas toutefois, comme l'objecte le P. Billot, que notre argumentation doive être accusée de tenter témérairement une démonstration du mystère. Saint Thomas, au moment voulu (q. 32, art. 1, ad 2um), détruira, d'un mot, la naïve illusion de ceux qui entendraient ainsi sa pensée. Mais cette pensée, du moins, gardera toute sa force persuasive et nous n'aurons pas à la désavouer pour l'appliquer au service de la foi.

Quant au double exemple apporté par le P. Billot, nous ne croyons pas non plus qu'il soit en opposition avec le sens universel et absolu que nous avons donné au principe de saint Thomas. On nous dit que les bienheureux, dans le ciel, produisent au degré le plus sublime l'acte d'intelligence, et que, cependant, ils ne produisent pas de verbe interne sous le coup de leur vision béatifique. Nous répondons que les bienheureux, dans le ciel, s'il s'agit de l'acte même de la vision béatifique, terminent leur opération vitale au Verbe même de Dieu, mais à ce Verbe dit ou proféré par eux selon le degré de gloire qu'ils possèdent. La faculté du bienheureux, en effet, perfectionnée et divinisée par la lumière de gloire, reçoit en elle l'essence même de Dieu, qui joue en quelque façon le rôle d'espèce impresse. Ainsi actuée par l'essence divine, et en vertu du principe que tout être agit selon qu'il est, la faculté du bienheureux produit l'acte vital, qui constitue précisément pour elle la vie éternelle et qui la rend participante de la vie intime de Dieu, se terminant, comme l'acte vital de Dieu lui-même, au Verbe qui est le Verbe même de Dieu. Seulement, et parce qu'elle n'est pas elle-même l'intelligence divine, elle ne dira pas ce Verbe de Dieu autant qu'Il peut

être dit, c'est-à-dire d'une diction infinie; elle le dira d'une diction finie. Et l'on voit en quel sens il peut être vrai de dire que, dans l'acte de vision intuitive pour les bienheureux, il n'y a pas de verbe créé, sans qu'il s'ensuive que, dans cet acte, il n'y a pas de verbe pour l'intelligence créée. L'intelligence des bienheureux, même dans l'acte de vision béatifique, a, ou dit, un verbe, non pas un verbe créé, mais le Verbe même de Dieu, qu'elle dit comme Dieu, et voilà pourquoi il est écrit que les bienheureux entrent dans la joie de Dieu, dans la vie de Dieu, avec cette réserve qu'au lieu de dire ce Verbe d'une diction infinie comme Dieu, elle le dit d'une diction créée et finie. En d'autres termes, et par une suite nécessaire dans l'enseignement de saint Thomas, l'essence divine, qui joue le rôle d'espèce *impresse*, pour actuer l'intelligence du bienheureux et la disposer immédiatement à agir ou à produire l'acte vital qui est pour la créature, comme pour Dieu, la vie éternelle, joue aussi le rôle d'espèce *expresse* ou de verbe, terminant d'une termination infinie et divine cet acte vital. Un mot de Jean de saint Thomas (dans son commentaire sur le présent article) peut rendre, si on l'entend bien, toute notre pensée. Dans l'acte de vision béatifique, le verbe, requis dans toute opération intellectuelle, n'est pas supprimé; il est « suppléé » par le Verbe même de Dieu; exactement comme est suppléée par l'essence divine l'espèce impresse qui doit actuer l'intelligence [1].

Et une réponse analogue pourra être faite à la difficulté tirée du Fils et du Saint-Esprit qui ont, en Dieu, l'acte d'intelligence

1. Suarez (*Traité de Dieu, ses attributs négatifs*, liv. II, ch. xi) admet pour les bienheureux, même dans l'acte de vision béatifique, un verbe créé. Nous croyons plus conforme à la pensée de saint Thomas l'interprétation que nous venons de donner. Elle est, d'ailleurs, expressément celle de Capréolus, le prince des thomistes. A la distinction 47 du quatrième livre des *Sentences*, q. 5, art. 3, *ad primum Aureoli* (de la nouvelle édition Paban-Pègues, t. VII, p. 228), Capréolus pose cette question : *Si les bienheureux forment un verbe?* Et il répond : « On tient communément qu'ils n'ont pas d'autre verbe distinct du Verbe incréé, en raison de la présence intime du Verbe dans l'intelligence du bienheureux, comme ils n'ont pas d'autre espèce intelligible que la divine essence : *Communiter tenetur quod non habent aliud verbum a Verbo increato distinctum, sicut nec habent aliam speciem intelligibilem quam divinam essentiam* ».

sans que cependant ils profèrent ou disent un verbe. La réponse est d'ailleurs expressément formulée par saint Thomas lui-même, comme nous le verrons à la question 34, art. 2, ad 4um. L'acte d'intelligence appartient au Fils et au Saint-Esprit au même titre que leur appartient l'essence divine qui, en effet, est une nature intellectuelle. Or, l'essence divine appartient au Fils comme reçue du Père, qui la lui donne précisément en le disant ou en le proférant comme son Verbe. De même, elle appartient au Saint-Esprit comme reçue du Père et du Fils. Il s'ensuit qu'il n'y a pas à parler de production d'un verbe pour le Fils et pour le Saint-Esprit. La production du verbe n'est requise qu'une fois et non pas trois, attendu qu'il n'y a pas trois actes d'intelligence mais un seul. Or, c'est à cause de l'acte d'intelligence que la production du verbe est requise. Et puisque, dans l'acte d'intelligence inhérent à la nature divine, cette condition est remplie par la diction qui est l'acte notionnel du Père, il n'y a plus à la requérir pour le Fils ou pour l'Esprit-Saint. Ils auront tous deux l'acte d'intelligence sans qu'ils aient à proférer de verbe, puisque le Père, dans l'unique acte d'intelligence commun aux trois, le profère. La diction du Père sert pour les trois, s'il est permis de s'exprimer ainsi. Et donc le principe émis par saint Thomas garde toute sa vérité, puisque réellement, en Dieu, il n'y a pas acte d'intelligence sans qu'il y ait verbe produit. Il n'est pas nécessaire, pour que ce principe s'applique dans toute sa rigueur, que chacune des Personnes divines, qui toutes trois font acte d'intelligence, produise un verbe. Il suffit que l'acte d'intelligence, qui est commun aux trois Personnes, ne se produise pas sans qu'il y ait production ou conception de verbe, ce qui est la vérité même du dogme catholique.

Une autre difficulté, d'ordre moins transcendant, mais de nature à impressionner d'abord, est citée par Jean de Saint-Thomas, qui, du reste, y répond excellemment. Elle consiste à dire que, même pour nous, il n'y a pas production de verbe à chaque acte d'intellection que nous faisons. Lorsque, par exemple, nous revoyons, par la pensée, des notions ou des propositions déjà acquises, nous n'avons pas conscience de produire à nouveau ces notions ou ces propositions par mode de verbe qu'on

enfante. Oui ; mais le verbe était déjà produit et, même dans l'acte nouveau que nous faisons, nous en usons, si tant est même que nous ne le reproduisions pas, pour mieux redire, dans une seconde expression, ce qui était peut-être encore imparfait dans la première. Toujours est-il que là encore l'acte d'intellection ne va pas sans un verbe qui l'accompagne.

Il est donc manifeste que le principe émis par saint Thomas est un principe qui ne souffre pas d'exception. Toute action immanente entraîne une procession intime, comme l'action transitive une procession extérieure. Cette procession est d'autant plus parfaite que l'opération est plus excellemment immanente. C'est ainsi que, dans le sens où l'opération n'est immanente qu'en supposant deux facultés dont l'une transmet à l'autre l'expression qui se produit, l'expression ne se terminera pas dans la première faculté, mais seulement dans la seconde. Pour l'intelligence, au contraire, où la même faculté produit et reçoit l'expression, nous aurons, en vertu de l'acte d'intellection, une procession intime se terminant dans la faculté même qui produit l'acte d'intellection et causée par cette faculté au moment où elle voit et saisit son objet. Toute intelligence, en vertu de sa nature, sera apte à produire cette expression intime par laquelle elle se dira d'abord et pourra dire ensuite à d'autres l'objet qu'elle connaît. Si l'objet n'existe pas, dans sa réalité propre, à l'état d'objet intellectuel, et qu'il n'ait pu s'unir à l'intelligence que grâce à un procédé préalable d'abstraction, l'intelligence ne le verra que dans cette expression intime qu'elle s'en forme, de telle sorte qu'ici, logiquement, la connaissance suivra à l'expression ; sans toutefois que l'expression soit antérieure à l'acte de connaître, considéré « dans sa racine », comme l'enseigne saint Thomas dans son opuscule *De la nature du verbe intellectuel* ; et nous entendons par ce mot l'intelligence elle-même actuée ou informée par la similitude de l'objet jouant le rôle d'espèce impresse. L'expression, en effet, suit à l'intelligence ainsi considérée, et qui est, ainsi actuée, le principe suffisant de l'acte de connaître. Mais comme cet acte de connaître ne peut être parfait ou achevé que lorsqu'il se termine à l'objet posé devant la faculté qui connaît, et que, d'autre part, dans l'hypothèse où nous sommes, l'objet n'est

ainsi posé devant la faculté que lorsque celle-ci se l'est exprimé, il s'ensuit qu'à ce titre l'expression intime, ou le verbe dans lequel la faculté voit l'objet, précède la connaissance qu'elle a de cet objet. Par où l'on voit que, dans ce cas, l'acte de connaissance est incompréhensible sans la production du verbe.

Que si l'objet existe, dans sa réalité propre, à l'état d'objet intellectuel, indépendamment de la faculté de connaître, l'intelligence actuée par cet objet ou par sa similitude qui joueront le rôle d'espèce impresse, pourra atteindre directement cet objet et l'atteindra, en effet, tel qu'il est en lui-même. Elle n'aura pas à attendre, pour le connaître, que l'objet soit posé devant elle par l'expression qu'elle s'en formerait elle-même. L'objet est posé devant elle et existe à l'état d'objet intellectuel indépendamment de l'action de l'intelligence informée par cet objet ou par sa similitude. Aussi bien est-ce à cet objet directement que l'intelligence est conduite par l'espèce impresse qui l'actue. Elle est conduite à lui et c'est à lui que se termine son acte de connaître. Elle le connaît, elle le voit directement, en lui-même, dans son être à lui. Le verbe ou l'expression intime n'est donc pas nécessaire ici pour que la connaissance se produise. C'est plutôt, au contraire, de cette connaissance qu'il procède. L'intelligence voyant l'objet par l'espèce impresse qui l'actue — car l'acte d'intellection consiste précisément à atteindre l'objet par le secours de l'espèce impresse informant l'intelligence et la conduisant directement à son objet ou en lui-même, s'il existe à l'état intellectuel, ou dans le verbe qui le pose devant l'intelligence — conçoit au dedans d'elle-même et dit ou exprime cet objet qu'elle voit. Ceci est la seconde acception du verbe et la plus parfaite et celle qui le constitue par excellence dans son être même de verbe. Car le verbe est essentiellement une expression, l'expression formée par l'intelligence, actuée par l'espèce impresse ou l'objet qui en joue le rôle, et conduite par cette espèce à la connaissance ou à la vision de l'objet, quand elle voit ainsi et quand elle connaît cet objet. Ceci est l'acte par excellence de l'intelligence, sa prérogative essentielle qui doit nécessairement se retrouver en toute intelligence. Du fait même qu'elle est intelligence, quand elle voit ou saisit son objet, elle le dit ou l'exprime, et c'est cette diction ou cette expression qui constitue

la conception ou la génération du verbe. Tel est le sens profond du mot de saint Thomas : « Quiconque fait acte d'intelligence, par cela même qu'il fait acte d'intelligence, procède au dedans de lui quelque chose qui est la conception de la chose connue, provenant de la faculté intellective et procédant de la connaissance qu'il a de cette chose ». Ceci n'est pas le fait de telle ou telle intelligence, de l'intelligence humaine par exemple qui procède par voie d'abstraction ; c'est le propre de toute intelligence. Toute intelligence, quelle qu'elle soit, par cela seul qu'elle est une nature intellectuelle, quand elle connaît un objet, dit un verbe qui est l'expression exacte de cet objet, selon qu'elle est informée par lui et qu'elle le voit [1].

Nous avons précisé le sens du principe émis par saint Thomas. Il ne nous reste plus qu'à en voir l'application ou les conséquences dans la question qui nous occupe et qui est celle des processions divines. Voici comment saint Thomas lui-même fait cette application et déduit ces conséquences.

« Dieu étant au dessus de tout, ce qui est dit de Dieu ne devra pas s'entendre à la manière des créatures infimes qui sont les

1. Jean de saint Thomas (dans son commentaire sur cet article, et dans son Cours de Philosophie, 3e partie de la philosophie naturelle, q. 11, art. 2) admet, lui aussi, la rigueur et l'universalité du principe de saint Thomas, sauf peut-être quand il s'agit de l'intelligence des bienheureux, dans l'acte même de la vision béatifique. Mais il explique la nécessité de ce principe, uniquement en raison de l'objet ; ce ne serait pas en raison de l'action immanente considérée comme action : d'après lui, en effet, l'action immanente ne serait pas dans la catégorie *action*, mais dans le prédicament *qualité*. Le texte de saint Thomas ne se prête pas à cette explication ; et c'est bien aussi, comme l'a remarqué justement Suarez (*Traité de Dieu, des attributs négatifs*, liv. II, ch. XI-XIII), en raison de son caractère d'*action*, que l'action immanente entraîne la production intime d'un quelque chose qui est le terme de cette action — Capréolus (dist. 27, q. 2) exige la production d'un verbe dans toute opération intellectuelle, sans en excepter la vision béatifique (ad 8m Durandi; ad 10m et ad 12m) ; et s'il paraît appuyer surtout du côté de l'objet pour expliquer cette nécessité, il entend bien aussi en appeler au caractère d'action immanente, comme on le voit manifestement par sa lumineuse réponse au 3e argument de Durand contre la 1re conclusion de la distinction 27, 1er livre des *Sentences* ; de la nouvelle édition Paban-Pègues, t. II, p. 257. — Nous avons expliqué plus haut, comment, bien qu'il n'y eût pas production ou formation d'un verbe créé, distinct du Verbe de Dieu, dans la vision des bienheureux, leur opération intellectuelle se terminait au Verbe incréé, dont le rôle était de suppléer le verbe créé, comme l'essence divine supplée l'espèce impresse.

corps; nous le devrons entendre » à la ressemblance ou « d'après la similitude des créatures supérieures qui sont les substances intellectuelles. Et encore, même ici, la similitude que nous en tirerons ne saurait égaler la représentation des choses divines. Par conséquent, lorsqu'il est parlé de procession pour Dieu, nous ne devons pas l'entendre selon qu'elle se trouve dans les êtres corporels, soit qu'il s'agisse de mouvement local » et comme, par exemple, quand on va d'un lieu à un autre, « soit qu'il s'agisse de l'action d'une cause produisant un effet extérieur, selon que la chaleur, par exemple, passe du corps chaud en celui qui est chauffé; mais selon l'émanation intellectuelle et comme le verbe de l'intelligence procède de celui qui le dit, demeurant en lui. C'est ainsi que la foi catholique établit la procession en Dieu ».

Cette affirmation et cette application du principe émis par lui, que saint Thomas vient de faire ici d'une manière rapide et succincte, se retrouve, développée et expliquée, en un chapitre fameux, écrit par le saint Docteur au quatrième livre de sa *Somme contre les Gentils*, et qui est une des plus magnifiques pages dictées par son génie. Il a pour titre : *Comment se doit entendre la génération en Dieu et ce qui est dit du Fils de Dieu dans les Écritures*. Le voici dans sa surnaturelle beauté.

Le saint Docteur avait cité, en son chapitre x, quelques-unes des raisons apportées par les hérétiques pour infirmer ce que la foi nous enseigne de la procession du Fils en Dieu. Il conclut ce chapitre en disant : « Telles sont les raisons et d'autres semblables, à l'aide desquelles ceux qui veulent mesurer les mystères divins à leur raison propre s'efforcent de combattre la génération divine. Mais parce que la vérité en elle-même est forte et n'est ébranlée par aucune attaque, il faut nous appliquer à montrer que la vérité de la foi ne peut pas être mise en échec par la raison ». Puis, et c'est ici que s'ouvre son chapitre xi, il ajoute :

« Nous devons débuter dans notre tâche par ce principe, que selon la diversité des natures, se trouve dans les choses un mode divers d'émanation, et que plus une nature est élevée, plus ce qui émane d'elle est intime.

« Or, parmi tous les êtres qui sont, les corps occupent la der-

nière place ; et en eux il n'y a pas d'émanation possible autrement que par l'action de l'un sur l'autre. C'est ainsi que du feu s'engendre le feu, tandis qu'un corps étranger est altéré par le feu et parvient à l'état et à la nature de ce dernier ». La chaleur est une qualité sensible qui affecte le corps chaud, et d'un premier corps chaud ne peut venir un autre corps chaud, qu'autant que le premier agit, par sa chaleur, sur le corps qui ne l'est pas et l'amène à participer la même qualité qui est en lui.

« Au dessus des corps inanimés, viennent immédiatement les plantes. En elles, déjà, l'émanation procède de l'intérieur, en ce sens que la sève qui est au dedans de la plante se change en semence et cette semence confiée à la terre devient plante. Ici, donc, nous trouvons le premier degré de la vie. On appelle vivants, en effet, les êtres qui se poussent eux-mêmes à l'action ; quant aux êtres qui ne peuvent être mus que du dehors, ils sont entièrement privés de vie. Et dans les plantes précisément nous trouvons ce signe ou cet indice de vie, que ce qui est en elles meut une certaine forme » ; de la sève, en effet, qui est en elles, vient la semence ou le germe qui ensuite se développera sous forme de plante. « Pourtant », et si on y prend garde, on voit que « la vie de la plante est imparfaite. C'est qu'en effet l'émanation, chez elles, si elle procède de l'intérieur, cependant fait que ce qui émane, sortant peu à peu de l'intérieur, se trouve finalement tout à fait extrinsèque ; c'est ainsi que la sève de l'arbre, d'abord, sortant de l'arbre, devient fleur, et ensuite fruit détaché de l'écorce, mais relié à l'arbre ; quand enfin le fruit est mûr, il se sépare entièrement de l'arbre et, tombant en terre, par la vertu de la semence produit une autre plante. Et même, si on considère la chose attentivement, il n'est pas jusqu'au premier principe de cette émanation qui ne vienne du dehors. La sève, en effet, qui est intrinsèque à l'arbre, a été puisée, par les racines, dans la terre d'où la plante tire ce qui la nourrit ». Ce premier degré de vie, qui s'accuse comme degré de vie par l'émanation produite grâce à l'activité intérieure de la plante, est donc imparfait à un double titre : qu'il se termine définitivement au dehors ; et que même dans son principe il dépend aussi de l'extérieur.

« Au delà de la vie de la plante, se trouve un degré de vie plus élevé. C'est celui qui repose sur l'âme sensitive, dont l'émanation propre a bien son principe au dehors, mais s'achève à l'intérieur ; et plus l'émanation devient parfaite, plus elle pénètre dans l'intime. Ici, en effet, le sensible extérieur imprime sa forme dans les sens externes, d'où elle va jusqu'à l'imagination pour aboutir au réservoir de la mémoire. Mais à chaque étape de cette émanation, le principe et le terme appartiennent à des réalités diverses; car il n'est aucune puissance sensitive qui se replie ou se réfléchisse sur elle-même ». Le fruit conçu par le sens externe sous l'actuation de l'objet extérieur ne reste pas dans ce sens externe ; il est transmis à l'imagination ou à la mémoire, après avoir passé par le sens central ou commun. C'est bien, sans doute, le sens externe qui perçoit la forme extérieure de l'objet sensible, la couleur, le son, l'odeur, la saveur, les qualités tangibles, mais il ne garde pas en lui cette perception ; il la transmet : au sens central, pour que celui-ci en prenne conscience ; à l'imagination, pour qu'elle la conserve et la combine en des formes nouvelles; et l'opération sensible ne s'achève qu'à l'aide de multiples facultés, ainsi que nous aurons à l'expliquer plus tard dans le traité de l'âme humaine. — « Nous avons donc ici », dans l'animal, « un degré de vie d'autant plus élevé au dessus de la vie des plantes, que l'opération de ce degré de vie est davantage contenue dans l'intime du sujet. Ce n'est pourtant pas une vie entièrement parfaite, puisque l'émanation se fait toujours de l'un dans l'autre ».

« Le degré suprême et parfait de la vie sera donc celui qui se dit en raison de l'intelligence. L'intelligence, en effet, se replie sur elle-même et peut se saisir elle-même. Mais, ici encore, dans cette vie intellectuelle, nous trouvons des degrés divers. — L'intelligence humaine, en effet, bien qu'elle puisse se connaître elle-même, tire cependant du dehors le premier élément de sa connaissance; c'est qu'en effet, il n'est pas d'acte d'intelligence sans image » venue des sens, ainsi que nous aurons à l'expliquer plus tard. — « Plus parfaite sera donc la vie intellectuelle dans l'ange, en qui l'intelligence, pour se connaître, ne procède pas d'un quelque chose d'extérieur ; l'ange, en effet, se connaît par sa

propre substance. Pourtant, la vie des anges n'atteint pas encore le dernier degré de perfection ; car, si » le fruit de leur acte vital, le terme de leur intellection, ce que saint Thomas appelle ici l'*intentio intellecta* et qui est exactement l'expression de leur connaissance, la chose connue en tant que connue, ce que contient et redit le verbe intérieur, si cela, « l'expression de l'intelligence, est en eux totalement intrinsèque, cependant cette expression de l'intelligence n'est pas leur substance ; c'est qu'en effet, dans l'ange, l'être et l'entendre ne sont pas une même chose », selon que nous aurons à l'expliquer plus tard dans le traité des Anges. — « Et donc la dernière perfection de la vie convient à Dieu, en qui l'entendre n'est pas une chose et l'être une autre », ainsi que nous l'avons montré dans le traité de Dieu, q. 14, art. 4 ; « d'où il suit qu'il faut que l'expression de l'intelligence ou l'*intentio intellecta* soit l'essence divine elle-même. Et j'appelle — explique saint Thomas — *intentionem intellectam* ce que l'intelligence conçoit en elle-même de la chose qu'elle connaît : laquelle » expression de l'intelligence « n'est, en nous, ni la chose même que nous connaissons, ni la substance de l'intelligence, mais une certaine similitude conçue, par l'intelligence, de la chose qu'elle connaît et que la parole extérieure signifie; aussi bien cette *intentio* » ou cette expression « est-elle appelée verbe intérieur, signifié par le verbe extérieur ». On le voit, l'*intentio intellecta* dont parle ici saint Thomas est bien l'expression intérieure due à l'acte d'intelligence portant sur son objet. C'est le fruit naturel de cet acte que saint Thomas n'en sépare jamais, non pas même quand il s'agit de l'ange se connaissant lui-même par lui-même, pas plus qu'il ne l'en sépare quand il s'agit de Dieu, puisqu'au contraire c'est en Dieu qu'il va trouver en son état le plus parfait ce fruit de l'acte vital par excellence qui est l'acte de l'intelligence. Et cela ne confirme-t-il pas que, pour saint Thomas, la production du verbe ou de l'expression intérieure est quelque chose d'absolument essentiel à l'acte d'intelligence, inhérent à cet acte, non pas seulement pour des raisons tirées du côté de l'objet, mais en raison de cet acte lui-même, qui, étant, par excellence, un acte de vie, ne peut pas ne pas porter un fruit de vie ?

Mais continuons le splendide exposé du saint Docteur. Il vient de nous dire que l'*intentio* ou l'expression intérieure dont nous venons de parler n'est pas, en nous, la chose même que nous connaissons. « Aussi bien, ajoute-t-il, est-ce autre chose d'entendre l'objet, et autre chose d'entendre l'expression que nous en avons au dedans de nous ; car ceci est le fait de l'intelligence réfléchissant sur son œuvre », tandis que c'est par une opération directe que l'intelligence saisit l'objet et en produit l'expression. « Et c'est pourquoi, autres sont les sciences des choses et autres les sciences des expressions de l'intelligence » ; les premières sont les diverses sciences objectives ; les secondes, les sciences plutôt subjectives qui ont trait à la logique. Remarquons, en passant, cette réflexion de saint Thomas. Elle jette un jour très vif sur l'erreur initiale du criticisme kantien. — « Or, poursuit notre saint Docteur, que l'*intentio intellecta*, l'expression de l'intelligence, ne soit pas, en nous, l'intelligence elle-même, on le voit par ceci, que l'être de cette expression de l'intelligence est renfermé dans cette intelligence elle-même, ce qui n'est pas vrai de l'être de notre intelligence, car son être n'est pas son entendre » ; notre intelligence, en effet, n'entend pas toujours et cependant elle est, même quand elle n'entend pas ; donc son être n'est pas la même chose que son entendre. L'expression, au contraire, de l'intelligence est inséparable de son acte ; son être est essentiellement uni à ce dernier ; il n'y a d'*intentio intellecta* ou d'expression de l'intelligence que lorsque l'intelligence entend ou exprime en effet. Il est donc bien manifeste que notre intelligence n'est pas son expression.

« En Dieu, au contraire, l'être et l'entendre sont tout un », nous venons de le rappeler. « Et par conséquent, en Lui, l'*intentio intellecta* ou l'expression de l'intelligence sera cette intelligence elle-même. Et parce que, en Lui, l'intelligence est la chose connue, car c'est en se connaissant Lui-même qu'Il connaît toutes choses, ainsi qu'il a été dit (q. 14, art. 5), il s'ensuit qu'en Dieu se connaissant Lui-même, c'est une même chose que l'intelligence et la chose connue et l'expression de l'intelligence ».

« Ces notions une fois précisées, nous pouvons, déclare saint Thomas, nous faire quelque idée de la manière dont il faut

entendre la génération en Dieu. — Il est manifeste, en effet, que nous ne pouvons pas entendre la génération divine au sens où la génération se trouve parmi les êtres inanimés, parmi lesquels l'être producteur imprime sa forme spécifique en une matière extérieure. Il faut, en effet, selon l'enseignement de la foi, que le Fils engendré par Dieu ait vraiment la nature divine et soit véritablement Dieu; or, la nature divine n'est pas une forme inhérente à la matière, ni Dieu n'est un être composé de matière », ainsi qu'il a été prouvé (q. 3). — « Pareillement, la génération divine ne peut pas être entendue à la manière dont on prend la génération qui est dans les plantes et aussi dans les animaux qui communiquent avec les plantes quant aux fonctions de la vie nutritive et générative. Dans cette génération, en effet, quelque chose qui était dans la plante ou dans l'animal se détache du sujet, pour la production d'un être spécifiquement semblable, mais qui, au terme de la génération, se trouve totalement en dehors de celui qui l'engendre. Or, Dieu étant indivisible, rien ne saurait se détacher de Lui; et, de même, le Fils engendré par Dieu n'est pas hors du Père qui l'engendre; Il demeure en Lui, comme il ressort des textes cités plus haut. Ce n'est pas, non plus, selon le mode d'émanation existant dans l'âme sensitive que nous pouvons entendre la génération qui est en Dieu. Dieu, en effet, ne reçoit pas du dehors pour communiquer ensuite à un autre; car il s'ensuivrait qu'Il n'est plus le premier agent. Il y a encore que les opérations de l'âme sensitive ne se complètent qu'à l'aide d'organes corporels; et Dieu n'a pas de corps. Il demeure donc que la génération divine se doit entendre selon l'émanation intellectuelle ».

« Or, voici comment cette vérité peut être mise en lumière ».

« Il résulte manifestement de ce qui a été montré plus haut (saint Thomas renvoie ici au premier livre de la *Somme contre les Gentils :* la référence de la *Somme théologique* est q. 14, art. 2) que Dieu se connaît Lui-même. Or, toute chose connue doit être, en tant que connue, dans le sujet qui connaît; connaître ou entendre signifie, en effet, la *saisie*, par l'intelligence, de la chose connue »; connaître un objet, c'est le saisir par notre faculté de connaître; « et de là vient que même notre intelli-

gence, quand elle se connaît elle-même, est en elle-même, non pas seulement comme identique à elle-même par son essence, mais aussi comme saisie par elle-même dans son acte de connaître ». Remarquons cette doctrine de saint Thomas, qu'il formule sans réserve, d'une façon absolue. Pour lui, tout acte de connaissance, surtout de connaissance intellectuelle, entraîne nécessairement l'existence, au dedans du sujet qui connaît, de la chose connue, et l'existence de cette chose à l'*état de chose connue*. Donc, l'acte de connaissance ne consiste pas dans la simple actuation formelle du sujet par la similitude de l'objet ou par cet objet lui-même quand il peut s'unir immédiatement à la faculté, ni même dans la simple termination de la faculté, ainsi actuée formellement, à l'objet réel qui l'actue; cet acte entraîne encore l'existence de la chose connue, dans le sujet qui connaît, non pas seulement comme principe de connaissance informant ou actuant la faculté de connaître et la mettant à même de produire son acte de connaissance, mais *à titre de chose connue*. Or, la chose connue, à titre de chose connue, est manifestement le produit ou l'œuvre de l'intelligence qui connaît. C'est le verbe ou l'expression dont nous avons eu l'occasion de parler et que nous allons retrouver ici avec saint Thomas ; car c'est le pivot de toute l'explication donnée par le saint Docteur. « Toute chose connue doit être, en tant que chose connue, dans le sujet qui connaît. Il faudra donc », puisque Dieu se connaît Lui-même, « qu'Il soit en Lui-même comme l'objet connu est dans le sujet qui connaît. Or, la chose connue ou entendue, dans l'intelligence qui entend, c'est l'expression de l'intelligence, l'*intentio intellecta* et le verbe ». Voilà donc formellement et expressément déclaré par saint Thomas le point précis de doctrine qu'il était si important de bien entendre. Il en conclut, ce qui est l'objet même de son étude : « Il y a donc en Dieu se connaissant Lui-même un Verbe de Dieu qui est comme le Dieu connu, de même que le verbe de la pierre dans l'intelligence est la pierre connue ». Le verbe — nous y insistons — c'est donc l'objet connu, existant dans le sujet qui connaît, et, par suite, redisons-le encore, il ne saurait y avoir jamais d'acte de connaissance intellectuelle sans verbe produit, pas plus qu'il ne peut y avoir d'acte de connais-

sance intellectuelle sans que l'objet connu soit, à titre d'objet connu, dans le sujet qui connaît. Et, sans doute, le simple fait de connaître ou d'entendre ne dit pas, de soi, la production et l'existence intime de ce verbe intérieur, ne marquant que le rapport du sujet qui connaît à la chose connue, comme le déclare saint Thomas et comme nous le verrons à la question 34, art. 1, ad 3um. Mais conclure de là que, pour le saint Docteur, il peut y avoir acte d'intelligence sans qu'il y ait verbe produit, en d'autres termes, sans que la chose connue soit, à titre de chose connue, dans le sujet qui connaît, c'est confondre la simple distinction des termes absolus et des termes relatifs avec l'exclusion de ce que saint Thomas exige au contraire partout et toujours comme fruit nécessaire et inséparable de l'acte d'intelligence.

« En Dieu se connaissant Lui-même, il y a donc », produit par Dieu qui se connaît, « un Verbe qui est comme un Dieu connu, de même que dans l'intelligence » qui connaît une pierre, « il y a » un verbe, « le verbe de la pierre, qui est la pierre connue » en tant que connue. « C'est pour cela qu'il est dit (en saint Jean, ch. 1, v. 1) : *le Verbe était en Dieu, chez Dieu*. Mais parce que l'intelligence divine ne passe pas de la puissance à l'acte, étant toujours en acte, ainsi qu'il a été montré plus haut (cf. q. 14, art. 1-4), il faut de toute nécessité que Dieu se soit toujours connu Lui-même. Or, nous venons de le dire, par cela même qu'Il se connaît, il faut que son Verbe soit en Lui. Il est donc nécessaire que le Verbe de Dieu ait toujours existé en Dieu. Le Verbe de Dieu lui est donc coéternel et il ne lui est pas venu dans le temps comme arrive dans le temps à notre intelligence le verbe conçu au dedans d'elle et qui est son expression de la chose qu'elle connaît. Aussi bien est-ce pour cela qu'il est dit (toujours en saint Jean, ch. 1, v. 1) : *Au commencement était le Verbe*. D'autre part, et parce que l'intelligence divine non seulement est toujours en acte, mais est l'acte pur lui-même, ainsi qu'il a été démontré (q. 14, art. 4), il faut que la substance de l'intelligence divine soit son entendre même, c'est-à-dire son acte ou son opération. Mais l'être du verbe conçu intérieurement ou de la chose exprimée par l'intelligence, c'est précisément le fait d'être la chose entendue ou exprimée, en tant que telle. Donc,

l'être du Verbe divin et de l'intelligence divine et, par suite, de Dieu Lui-même, qui est son intelligence, sera le même. Et, par ailleurs, l'être de Dieu s'identifie à son essence ou sa nature qui, elle-même, s'identifie avec Dieu, nous l'avons montré (q. 3, art. 4). Il s'ensuit que le Verbe de Dieu est l'être même divin et son essence et le vrai Dieu Lui-même ».

« Il n'en va pas ainsi du verbe de l'intelligence humaine. Lorsque, en effet, notre intelligence se connaît, autre est l'être de l'intelligence et autre son entendre ou son acte de connaître ; car la substance de l'intelligence était en puissance à entendre avant qu'elle n'entende en fait. Il s'ensuit que autre est l'être de l'expression, par l'intelligence, de la chose entendue, et autre celui de l'intelligence elle-même, puisque l'être de cette expression est le fait d'être exprimée ou entendue » ; le fait d'être entendu ou exprimé, correspondant au fait d'exprimer ou d'entendre, si le fait d'exprimer ou d'entendre n'est pas le même que le fait d'être l'intelligence, le fait d'être exprimé ou entendu ne le sera pas davantage. « Il s'ensuit que dans l'homme qui se connaît lui-même, le verbe conçu à l'intérieur », et qui est l'homme en tant que connu, « n'est pas l'homme véritable ayant l'être réel de l'homme selon qu'il existe dans la nature, mais seulement l'homme connu, c'est-à-dire une certaine similitude de l'homme véritable saisie ou tenue par l'intelligence ».

« Le Verbe de Dieu, au contraire, par cela même qu'Il est le Dieu connu, est véritablement Dieu, ayant au sens naturel et réel l'être divin, à cause que l'être naturel de Dieu n'est pas autre que son entendre, ainsi qu'il a été dit. Et voilà pourquoi il est dit (en saint Jean, ch. 1, v. 1) : *le Verbe était Dieu:* laquelle expression, dès là qu'elle est dite d'une manière absolue, montre que le Verbe de Dieu doit être tenu pour véritablement Dieu. Le verbe de l'homme, en effet, ne pourrait pas être dit purement et simplement homme, mais homme à un certain titre, c'est-à-dire homme connu » ou homme selon qu'il existe dans l'intelligence qui le perçoit. Aussi bien, cette proposition serait fausse : le verbe est homme ; tandis que cette autre pourrait être vraie : le verbe est l'homme connu. Lors donc qu'il est dit : *le Verbe était Dieu*, cela nous montre que le Verbe divin n'est pas seulement la

chose exprimée par l'intelligence comme notre verbe, mais aussi la chose existant et subsistant en nature ; car Dieu, au sens vrai, est chose subsistante, étant par excellence l'être qui est par soi ».

« Et si nous disons que la nature de Dieu est dans le Verbe, ce n'est pas qu'elle y soit la même spécifiquement, et différente numériquement. Le Verbe, en effet, a la nature de Dieu au même titre que l'entendre de Dieu est son être, ainsi qu'il a été dit. Or, l'entendre de Dieu est l'être même divin. Il s'ensuit que le Verbe a l'essence même divine, non pas seulement la même en espèce, mais la même en nombre. D'ailleurs, la nature, qui est une en espèce, ne se divise en plusieurs quant au nombre, qu'à cause ou en raison de la matière » ; c'est suivant les diverses portions de matière où elle est reçue, qu'elle constitue des individus différents, ayant spécifiquement la même nature. « Puis donc que la nature divine est totalement immatérielle, il ne se peut pas qu'elle soit une en espèce et qu'elle diffère numériquement. Par conséquent, le Verbe de Dieu communique avec Dieu en la même nature numérique. Et de là vient que le Verbe de Dieu et Dieu dont Il est le Verbe ne sont pas deux Dieux, mais un seul Dieu. C'est qu'en effet, parmi nous, que deux individus ayant la nature humaine soient deux hommes, la cause en est que la nature humaine se divise numériquement en deux ». La nature divine ne pouvant pas être divisée ou multipliée numériquement, ainsi que nous l'avons dit, à cause de son immatérialité absolue, il s'ensuit que le Verbe de Dieu, bien qu'étant Dieu, comme Dieu dont Il est le Verbe, ne constitue pas un autre ou un second Dieu, mais reste avec Lui le même et identique et unique Dieu.

Nous avons déja vu que la génération du Fils en Dieu se devait entendre, non pas selon le mode d'émanation qui est dans les êtres inanimés, ni selon le mode d'émanation qui est le propre de la vie végétative dans la plante ou dans l'animal, ni même selon le mode d'émanation qui se trouve dans la vie sensitive, mais selon le mode d'émanation qui appartient à la vie intellectuelle, selon qu'en tout acte d'intelligence il y a, dans l'intelligence qui le produit, résultant nécessairement de cet acte et en étant le fruit vital, une expression ou un verbe qui n'est rien autre que la chose même saisie par l'intelligence selon que

l'intelligence la saisit et la possède. Et à ce titre, nous avons vu qu'en Dieu se connaissant Lui-même, il y a un Verbe qui est comme *Dieu connu ;* que ce Verbe de Dieu est coéternel à Dieu ; que son être n'est pas un être intentionnel comme chez nous, et accidentel, mais l'être même de Dieu, de telle sorte que ce Verbe de Dieu, *Dieu connu*, est véritablement Dieu, au sens le plus réel de ce mot ; que cependant Il ne forme pas avec Dieu dont Il est le Verbe, un second Dieu, mais qu'Il n'est avec Lui qu'un seul et même Dieu.

Et voici que nous touchons au plus vif du mystère. Car, d'une part, à l'aide de notre propre opération intellectuelle, nous avons cru entrevoir quelque chose comme une procession, comme une émanation, comme une distinction, en Dieu ; et, d'autre part, nous venons de nous retrouver, par la nécessité même de la nature divine, avec la plus absolue unité et la plus parfaite identité de nature et de substance et d'être que rien, non pas même la procession ou l'émanation d'un verbe, ne saurait altérer ou atteindre. Comment entendre ce mystère ?

C'est encore saint Thomas qui va nous répondre, nous entraînant avec lui, par le vol le plus hardi en même temps que le plus calme, jusqu'au plus profond des mystères de Dieu. « Il a été montré », poursuit-il dans cet incomparable chapitre XI de la *Somme contre les Gentils* (cf. q. 4, art. 2), « que ce qui est divisé dans la créature, est un en Dieu. C'est ainsi que, dans la créature, autre est l'essence et autre l'être, et en certaines créatures même (ceci est dit pour marquer la différence qui existe sur ce point entre l'ange et les êtres matériels), autre est ce qui subsiste en telle essence et autre cette essence ou cette nature en laquelle l'individu subsiste » [ce qui ne veut pas dire, ainsi que nous l'avons déja remarqué (q. 3, art. 3), et nous y reviendrons plus tard, soit dans le traité des anges, soit dans le traité de l'Incarnation, que, pour saint Thomas, il y ait identité absolue, dans les anges, entre le suppôt ou la personne et la nature, mais seulement que la différence n'est pas la même que dans les êtres matériels] ; « car cet homme n'est ni son humanité ni son être » : il *a* son humanité et son être, il *n'est* pas cette humanité et cet être, il est cet homme. « Dieu, au contraire, est son es-

sence et son être. Pourtant », ajoute saint Thomas, et c'est ici qu'il nous livre, autant que la chose est possible en demeurant dans l'obscurité de la foi, la clef théologique du mystère, « bien que tout cela soit un en Dieu, c'est au sens le plus vrai qu'il y a en Dieu tout ce qui touche à la raison, soit de subsistance, soit d'essence, soit d'être même. Il lui appartient, en effet, de n'être point » subjecté « en un autre, en tant qu'Il est subsistant, d'être tel, en tant qu'Il est essence, et d'être en fait, en raison de son être. Il faudra donc, dès là qu'en Dieu c'est tout un que celui qui entend, et l'entendre, et la chose entendue qui est son verbe, qu'en toute vérité il y ait en Dieu et ce qui touche à la raison de l'être qui entend, et ce qui touche à la raison de ce qui est l'entendre, et ce qui touche à la raison de chose entendue ou de verbe. Or, il est de la raison » ou de l'essence « du verbe intérieur qui est l'expression de la chose entendue, qu'il procède de celui qui entend », de l'être intelligent, « selon son entendre », selon son acte de connaître, « puisqu'il est comme le terme de l'opération intellectuelle ; l'intelligence, en effet, en connaissant, conçoit et forme l'être intentionnel de la chose qu'elle connaît, et c'est cet être intentionnel qui est le verbe intérieur. Il faut donc que de Dieu, selon son acte de connaître, procède son Verbe. Et, par suite, le Verbe de Dieu se compare à Dieu connaissant, dont Il est le Verbe, comme à Celui de qui Il est ; car ceci est de l'essence du verbe », de sortir ou de procéder de l'intelligence qui le dit. « Puis donc qu'en Dieu l'intelligence qui connaît, l'acte de connaître, et l'expression de la chose connue ou le verbe ne font qu'un par essence, d'où il suit que chacun de ces termes est nécessairement Dieu, il ne reste plus que la seule distinction » d'origine ou « de relation, selon que le Verbe se réfère à Celui qui le conçoit comme à Celui de qui Il est. Et de là vient que saint Jean l'Évangéliste, après avoir dit que *le Verbe était Dieu*, de peur qu'on ne crût entièrement supprimée toute distinction entre le Verbe et Dieu disant ou concevant le Verbe, ajoute (v. 2) : *Lui était au commencement chez Dieu*, comme s'il disait : Ce Verbe que j'ai dit être Dieu, est d'une certaine manière distinct de Dieu qui le dit, et à ce titre Il peut être dit être chez Dieu ».

Voilà donc comment le Verbe de Dieu qui communique avec

Dieu dans la même nature et n'est avec Lui qu'un seul et même Dieu, cependant et parce qu'Il est le Verbe de Dieu, procède de Lui et s'en distingue : Il s'en distingue par la seule voie d'origine et parce qu'Il procède de Lui comme de Celui qui Le dit. Il est dit et Dieu Le dit ; voilà toute leur différence. En dehors de cette différence et de cette distinction, qui n'est qu'une distinction d'origine ou de relation, tout le reste est commun et identique entre le Verbe de Dieu et Dieu dont Il est le Verbe.

Une fois précisée la vraie nature de l'émanation ou de la procession du Verbe en Dieu, saint Thomas, complètant son étude, marque les principaux caractères qui résultent, pour le Verbe, en tant que Verbe, de cette procession et de cette émanation. Nous n'avons pas à entrer ici dans le détail de ces divers caractères. Nous les retrouverons, expliqués par saint Thomas dans la *Somme théologique*, au fur et à mesure que se déroulera notre étude du mystère de la Très Sainte Trinité.

Revenons donc maintenant au texte de l'article que nous commentons. Nous avons vu le corps de l'article. Il ne nous reste qu'à lire les réponses.

L'*ad primum* remarque que « l'objection entendait la procession au sens d'un mouvement local ou selon qu'elle suppose une action tendant à parfaire une matière extérieure ou à produire un effet extérieur. Et une telle procession ne saurait, en effet, être en Dieu, selon qu'il a été dit ».

L'*ad secundum* est capital. Il résume avec une concision et une netteté merveilleuses le fameux chapitre XI du quatrième livre de la *Somme contre les Gentils*, que nous venons de traduire. L'objection était que partout où il y a procession, ce qui procède est nécessairement divers de ce d'où il procède. — Non, dit saint Thomas, cette diversité n'est pas essentielle à la raison de procession. « C'est ce qui procède selon la procession qui tend au dehors, qui doit être divers de ce d'où il procède. Mais ce qui procède au dedans, d'une procession intellectuelle, n'a pas à être divers ; bien plus, il sera d'autant plus un avec ce d'où il procède, que sa procession sera plus parfaite. Il est manifeste, en effet, que mieux une chose est connue par l'intelligence, plus la conception que l'intelligence a de cette chose lui est intime et

plus elle fait un avec elle ; c'est qu'en effet l'intelligence, selon qu'elle connaît en acte, devient une même chose avec l'objet qu'elle connaît ». Ne disons-nous pas, même dans le langage usuel, que connaître une chose c'est *se pénétrer* de cette chose, et que, plus on la connaît, plus on s'en pénètre, comme si le degré de perfection de la connaissance — et c'est bien cela, en effet, ainsi que l'observe ici saint Thomas — était en raison directe de la pénétration, non pas seulement par mode d'espèce impresse (car ceci n'est pas l'acte de connaissance, mais seulement la condition requise pour qu'il se produise), mais par mode d'objet produit et exprimé — dans l'intime du sujet qui connaît. « Puis donc que l'entendre divin », c'est-à-dire l'acte d'intellection en Dieu, « est à la limite extrême de la perfection, *in fine perfectionis* », comme s'exprime ici saint Thomas et « ainsi qu'il a été montré plus haut (q. 14, art. 1-4), il s'ensuit de toute nécessité que le Verbe divin doit être parfaitement un avec Celui de qui Il procède, sans aucune diversité ».

L'*ad tertium* répond que « procéder d'un principe à titre de terme extrinsèque et divers répugne à la raison de premier principe. Mais en procéder comme quelque chose d'intime et sans aucune diversité, par mode de procession intellectuelle », non seulement ne répugne pas à la raison de premier principe, mais « s'y trouve compris et inclus. Quand, par exemple, nous disons que l'architecte est le principe de la maison, nous comprenons dans la raison de ce principe » ou de cette cause « la conception de son art » ; c'est, en effet, par l'idée de la maison qu'il a dans son esprit que l'architecte cause au dehors la maison dont il est le principe ; « et la conception de l'architecte rentrerait dans la raison du premier principe si, en effet, l'architecte était le premier principe de la maison. Or, précisément, Dieu, qui est le premier principe de tout, est aux choses créées ce que l'artiste est aux œuvres d'art ». Il s'ensuit que ce qui procède en Lui par mode de verbe est, Lui aussi, premier principe de toutes choses ; car Il n'est point *fait*, rien de *fait* ne pouvant être en Dieu, et tout est fait par Lui, puisque tout ce que Dieu fait, Il le fait par son Verbe. C'est le mot de saint Jean, — mot d'une profondeur infinie et que n'a certainement pas découvert le génie

de l'homme, cet homme eût-il été à l'école des philosophes grecs, sans en excepter le grand alexandrin Philon, mais que l'Esprit de Dieu, seul, a pu dicter : *Au commencement était le Verbe : et le Verbe était Dieu. Lui était au commencement en Dieu. Toutes choses ont été faites par Lui : et sans Lui il n'en a pas été faite une seule.*

L'Écriture nous oblige à mettre en Dieu un certain mode de procession. Ce mode de procession ne saurait être pris ou entendu au sens des processions infimes que nous pouvons constater dans les êtres inférieurs qui nous entourent. Dieu étant au sommet de tout dans l'ordre ou l'échelle de la perfection, c'est évidemment à la manière dont la procession ou l'émanation existe dans les êtres supérieurs que nous devrons entendre la procession affirmée de Lui dans les Écritures. Or, ces êtres supérieurs sont les êtres doués d'intelligence où nous voyons, en effet, que l'acte propre à leur nature entraîne, au plus intime de leur être, une émanation mystérieuse qui est le fruit même de cet acte et que nous appelons leur pensée. C'est cette émanation que nous mettrons en Dieu. Reste à nous demander, en examinant plus attentivement et dans le détail cette procession ou cette émanation : premièrement, si l'émanation ou la procession par mode de pensée peut être appelée du nom de génération en Dieu, puisqu'il s'agira d'expliquer par elle ce qui est dit du Fils de Dieu dans les Écritures; secondement, si cette procession est suivie d'une autre et quel est le caractère de cette autre procession ; troisièmement, si c'est en ces deux processions que se clôt le cycle des processions divines. Et d'abord, si l'émanation ou la procession par mode de pensée peut être appelée du nom de génération en Dieu.

C'est l'objet de l'article suivant.

Article II.

S'il est une procession en Dieu qui puisse être appelée génération ?

Nous avons ici trois objections où se trouvent résumées admirablement — *pulcherrime congeruntur*, dit le P. Janssens — toutes les difficultés qu'on peut faire contre l'affirmation d'une génération en Dieu. — La première s'appuie sur ce qu'on appelle *génération* dans les sciences de la nature. « On » y « entend la génération dans le sens d'un changement du non-être à l'être, et qui s'oppose à la corruption, ayant, l'une et l'autre, pour sujet la matière ». La corruption d'un être, en effet, consiste en ce que la matière de cet être perd la forme qu'elle avait ; et quand cette même matière a revêtu la nouvelle forme qui suit à la première, c'est alors qu'on parle de génération. « Or, il n'y a rien de tout cela en Dieu » : ni matière, ni forme acquise ou perdue. « Donc il n'y a pas de génération en Lui ». — La seconde objection fait instance. Prévoyant la réponse qu'on pourrait faire à la première, en en appelant à la procession par voie d'opération intellectuelle, elle accorde qu'en effet et « selon qu'il a été dit, c'est une procession par voie d'intelligence que nous mettons en Dieu ». Mais, ajoute-t-elle, « chez nous une telle procession n'est pas appelée génération. Pourquoi le serait-elle en Dieu ? » — C'est encore une nouvelle instance que nous avons avec la troisième objection. Elle suppose la réponse qui va être faite à l'objection précédente, portant sur ce que la procession en Dieu, à la différence de la procession intellectuelle chez nous, se termine à quelque chose de subsistant ; et elle dit : « Tout engendré reçoit l'être de celui qui l'engendre. Il s'ensuit que l'être de tout engendré est un être reçu. Mais il n'y a pas d'être reçu qui soit subsistant en lui-même et par lui-même » ; qui dit subsistant par soi, en effet, dit indépendant, et tout être reçu est un être dépendant. « Puis donc que l'être divin est subsistant par soi — la chose a été démontrée, en effet plus haut (q. 3, art. 4) — il s'en

suit que rien de ce qui est engendré ne peut avoir l'être divin. Donc il n'y a pas de génération en Dieu ».

L'argument *sed contra* se contente de citer la parole du psaume II (v. 7) où Dieu, parlant à son Fils, dit : *Je t'ai engendré aujourd'hui.* Cf. les multiples textes cités dans l'article précédent et où la génération divine est affirmée d'une manière très nette et très formelle.

Au corps de l'article, saint Thomas pose sa conclusion dès le début : « Nous devons dire que la procession du Verbe, en Dieu, est appelée génération. — Pour comprendre ceci, ajoute-t-il, il faut savoir que le terme *génération* s'emploie chez nous d'une double manière. D'abord, d'une façon commune, en tant qu'il s'appliqne à tout ce qui se fait et se corrompt ; et ainsi entendue, la génération n'est rien autre que le passage du non-être à l'être. On emploie aussi ce terme en tant qu'il s'applique proprement aux êtres vivants. En ce sens, la génération signifie l'origine d'un être vivant provenant d'un principe vivant auquel il est joint; et c'est là ce qu'on appelle à proprement parler la naissance. Ce n'est pourtant pas tout ce qui s'origine de la sorte qui porte le nom de chose engendrée, mais seulement ce qui s'origine selon la raison de similitude; et voilà pourquoi ni les poils » dans l'animal, « ni les cheveux » dans l'homme « n'ont rien d'engendré ou de fils. Et encore n'est-ce pas toute raison de similitude qui justifiera ce nom ; car les vers, par exemple, qui s'engendrent dans le corps de l'animal, n'ont pas non plus la raison de génération ou de filiation, bien que la raison de similitude s'y retrouve en ce qui est du genre. Il faut plus; il faut la similitude dans la raison d'espèce, comme, par exemple, quand l'homme vient de l'homme, et le cheval du cheval ». Voilà donc les conditions de la génération proprement dite, qui, avec la génération prise d'une façon commune, constitue le sens total du mot génération. — Ceci posé, saint Thomas conclut : « S'il s'agit des vivants qui passent, par rapport à la vie, de la puissance à l'acte, comme sont les hommes et tous les animaux, leur génération comprendra le double mode dont nous venons de parler. Mais s'il est un vivant dont la vie ne passe pas de la puissance à l'acte, la procession, s'il s'en trouve une en un tel vivant,

excluera totalement le premier mode de génération ; mais nous pourrons y trouver la raison de génération qui est le propre des vivants. C'est donc en ce sens que la procession du Verbe en Dieu a raison de génération ; car cette procession se fait par mode d'opération intellectuelle, qui est une opération vitale ; et elle provient d'un principe qui est joint à l'être qui procède, ainsi qu'il a été dit (à l'*ad secundum* de l'article précédent) ; et on y trouve la raison de similitude, puisque la conception intellectuelle est la similitude de la chose que l'on entend ; et il y a existence en une même nature, puisqu'en Dieu être et entendre ne font qu'un, ainsi qu'il a été dit (q. 14, art. 4). Donc, la procession du Verbe en Dieu s'appelle génération, et le Verbe qui procède s'appelle du nom de Fils ». Pouvait-on mieux montrer la vérité et l'excellence de cette génération, que la sainte Écriture nous affirme si nettement, et au sens le plus parfait du mot, être en Dieu ?

L'*ad primum* écarte d'un mot l'objection, en faisant observer qu' « elle portait sur la génération prise au premier sens », d'une façon commune et « selon qu'elle entraîne le passage de la puissance à l'acte » ou du non-être à l'être. « Or, en ce sens, elle n'est pas en Dieu, ainsi qu'il a été dit » ; mais seulement en tant qu'elle convient en propre aux êtres vivants.

L'*ad secundum* est d'une importance souveraine. Saint Thomas y explique la différence qui existe entre notre verbe et le Verbe de Dieu. Notre verbe, à nous, n'est pas de même nature que notre intelligence. C'est que le verbe ou le terme de l'opération intellectuelle doit être de même nature que cette opération. Or, l'opération intellectuelle, « l'entendre en nous, n'est pas la substance même de l'intelligence » ; c'est un accident qui s'y surajoute. « Et voilà pourquoi le verbe qui procède en nous selon l'opération intellectuelle, n'est pas de même nature que le principe d'où il procède. Aussi bien, la raison de génération ne peut-elle pas lui convenir au sens propre et complet » ; il lui manque pour cela une des conditions requises : celle d'être de même nature que son principe. « En Dieu, il n'en est pas ainsi. Son acte d'intellection ou son entendre est sa substance même, ainsi qu'il a été montré plus haut » (q. 14, art. 4) ; son action

n'est pas quelque chose d'accidentel et de surajouté ; c'est sa propre substance. « Et donc le Verbe qui procède, procédera comme subsistant en la même nature ». Nous avons, ici, parfaite similitude de nature, bien plus, identité parfaite de nature, entre le principe et le terme de l'opération, qui ne se différencient entre eux que sous l'unique raison de *principe* et de *terme*. Et puisqu'il y a toutes les autres conditions requises, nous aurons ici une véritable génération, dont le Principe, ou Celui qui engendre, portera le nom de Père, et dont le terme, ou Celui qui est engendré, portera le nom de Fils. « C'est donc en toute vérité et au sens propre, que le Verbe de Dieu est dit engendré et est appelé Fils ». Saint Thomas ajoute, dans la seconde partie de cet *ad secundum* et par mode de corollaire, qu'en effet nous trouvons, « dans la sainte Écriture, pour désigner la procession » du Verbe ou « de la divine Sagesse, les termes qui ont trait à la génération des vivants. C'est ainsi qu'il est parlé de *conception* et d'*enfantement*, selon ces paroles du livre des *Proverbes*, ch. VIII (v. 24) et qui sont dites au nom de la divine Sagesse : *Les abîmes n'étaient pas encore, et j'étais déjà conçue : avant les collines, j'étais enfantée.* Il n'est d'ailleurs pas, remarque saint Thomas, jusqu'à l'opération de notre intelligence où nous n'usions aussi du mot de *conception ;* et c'est parce que dans le verbe de notre intelligence se retrouve la similitude de la chose entendue par nous ». Seulement, comme cette similitude est imparfaite, que ce n'est qu'une « similitude » d'ordre intentionnel et « qui n'entraîne pas » comme en Dieu « l'identité de nature », il s'ensuit que le mot de conception ne s'applique en nous qu'imparfaitement et non au sens propre comme en Dieu.

Dans son *Résumé de la théologie*, composé pour le Fr. Réginald, saint Thomas a justifié lui-même, de façon délicieuse, cet emploi du mot *conception* pour désigner le fruit de l'opération intellectuelle. « Ce qui est contenu dans l'intelligence à titre de verbe intérieur, est appelé, selon l'usage commun du langage, conception de l'intelligence. C'est qu'en effet, dans le monde des corps on dit être conçu, ce qui est formé dans le sein de l'animal en vertu d'un principe vivificateur, le mâle ayant raison de

principe actif, et la femelle, en qui se fait la conception, ayant raison de principe passif, de telle sorte que ce qui est conçu appartient à la nature des deux, étant avec eux de même espèce. Or, ce que l'intelligence comprend est formé dans l'intelligence, l'objet intelligible ayant quasi la raison de principe actif, et l'intelligence quasi la raison de principe passif; et ce qui est compris par l'intelligence, au dedans, existant à l'état de chose comprise ou entendue, se trouve conforme et à l'objet intelligible qui meut, puisqu'il en est une certaine similitude, et à l'intelligence quasi principe passif, en tant qu'il a un être intelligible ou d'ordre intellectuel. Aussi bien, n'est-ce pas sans raison qu'on appelle du nom de conception ce qui est compris par l'intelligence. Remarquons toutefois qu'il y a ici une différence. Ce qui est conçu dans l'intelligence, précisément parce qu'on y retrouve la similitude de l'objet connu, reproduisant ses traits spécifiques, en est appelé, d'une certaine manière, le fils. Lors donc que l'intelligence connaît un objet qui n'est pas elle, cet objet sera comme le père du verbe conçu dans l'intelligence; l'intelligence elle-même aura plutôt raison de mère dont le propre est qu'en elle se fait la conception. Mais si l'entendement s'entend lui-même, le verbe conçu dira, à celui qui entend, le rapport de fils à père. Puis donc que nous ne parlons de Verbe en Dieu que parce que d'abord Il se connaît Lui-même, il s'ensuit que le Verbe se comparera à Dieu dont il est le Verbe, comme un Fils à son Père » (ch. 38, 39).

Déjà, dans la *Somme contre les Gentils* (liv. IV, ch. 11), saint Thomas avait fait remarquer que « la génération charnelle des animaux ne se parfait qu'en vertu d'un double principe, le principe actif et le principe passif : le principe actif appartenant au père et le principe passif à la mère; et de là vient que c'est le père qui donne à l'enfant sa nature spécifique, tandis que le rôle de la mère est de le concevoir et de l'enfanter. Mais, parce que la procession du Verbe se dit, en Dieu, du fait que Dieu se connaît Lui-même, et l'entendre divin ne suppose pas de principe passif mais seulement quelque chose comme un principe actif, l'intelligence divine n'étant aucunement en puissance mais seulement en acte, il s'ensuit que dans la génération du Verbe il n'y

a pas place pour un rôle de mère, mais seulement pour le Père. Aussi bien, ce que nous voyons, dans la génération charnelle, attribué distinctement au père et à la mère, tout cela, quand il s'agit de la génération du Verbe, est attribué au Père, dans la sainte Écriture : c'est ainsi qu'il est dit du Père, qu'Il donne la vie au Fils, et qu'Il le conçoit, et qu'Il l'enfante ». — On aura remarqué combien, dans toutes ces admirables explications, saint Thomas suppose ferme et constante la doctrine rappelée à propos de l'article précédent, d'un verbe inhérent à tout acte d'intellection.

L'*ad tertium* est aussi très important. Saint Thomas y fait une distinction lumineuse. « Une chose peut être acceptée » d'un autre, « sans être reçue en un sujet ; sans quoi on ne pourrait pas dire que toute la substance de l'être créé ait été acceptée de Dieu, puisque par rapport à cette totalité de la substance il n'y a pas de sujet qui soit destiné à la recevoir ». Il n'y a donc pas incompatibilité entre le fait d'être accepté et le fait d'être subsistant. Et c'est précisément ce qui a lieu en Dieu. « Ce qui est engendré en Lui, accepte l'être de celui qui engendre ; non pas comme si cet être était reçu en une matière ou en un sujet, car cela répugne à la subsistance de l'être divin ; mais on parle d'être accepté, en ce sens que celui qui procède tient d'un autre l'être divin », qui d'ailleurs est le même, et ne doit « nullement » être considéré « comme étant autre » et différent, ou distinct, « de l'être divin », qui est en celui qui engendre. « C'est qu'en effet dans la perfection même de l'être divin, est contenu et le Verbe procédant par voie d'opération intellectuelle et le Principe de ce Verbe, comme d'ailleurs tout ce qui touche à la perfection en Dieu, ainsi qu'il a été dit plus haut » (q. 4, art. 2). Et donc le mystère de la génération du Verbe, comme le mystère de toute la Trinité, loin de nuire à la perfection et à l'unité de l'être divin, est le dernier mot de cette infinie perfection. Quelle splendide conclusion et quel coup d'aile ! — « Un Dieu peut-Il venir d'un Dieu ? interroge Bossuet dans son magnifique langage (Élévations sur les mystères, deuxième semaine, deuxième élévation). Un Dieu peut-Il avoir l'être d'un autre que de Lui-même ? Oui, si ce Dieu est Fils. Il répugne à un Dieu de venir d'un

autre comme créateur qui le tire du néant ; mais il ne répugne pas à un Dieu de venir d'un autre, comme d'un Père qui l'engendre de sa propre substance. Plus un fils est parfait, ou, si l'on peut ainsi parler, plus un fils est fils, plus il est de même nature et de même substance que le père, plus il est un avec lui ; et s'il pouvait être de même nature et de même substance individuelle, plus il serait fils parfait. Mais quelle nature peut être assez riche, assez infinie, assez immense pour cela, si ce n'est la seule infinie et la seule immense, c'est-à-dire la seule nature divine? C'est ainsi qu'il nous a été révélé que Dieu est Père, que Dieu est Fils, et que le Père et le Fils sont un seul Dieu, parce que le Fils engendré de la substance de son Père, qui ne souffre point de division et ne peut avoir de parties, ne peut être rien moins qu'un Dieu et un même Dieu avec son Père ; car qui dit substance de Dieu, la dit toute, et dit par conséquent Dieu tout entier. » O l'ineffable mystère! ô la ravissante et éblouissante vision !

Nous nous reprocherions, après avoir cité cette admirable traduction, faite par Bossuet, de l'*ad tertium* de saint Thomas, de ne pas citer, du même Bossuet, la page qui vient immédiatement avant (Élévation première) et qui, en même temps qu'elle traduit aussi notre précédent *ad secundum*, résume si bien tout ce que nous avons dit de la génération du Verbe en Dieu. « Quand le sage a prononcé ces paroles (*Proverbes*, ch. XXX, v. 4) : *Qui est celui qui est élevé au plus haut des cieux* par sa puissance, *et qui en descend* continuellement par ses soins? *qui tient le vent en ses mains? qui tient la mer dans ses bornes, et mesure les extrémités de la terre? Quel est son nom, et quel est le nom de son Fils, si vous le savez?* ce n'est pas là une simple idée et des paroles en l'air. Il a prétendu proposer un mystère digne de Dieu, et quelque chose de très véritable et de très réel, quoique en même temps incompréhensible. Dans sa nature infinie il y a vu un Père qu'on ne comprend pas, et un Fils dont le nom n'est pas connu. Il n'est donc plus question que de le nommer, et on le doit reconnaître, pourvu qu'on avoue qu'Il est ineffable. C'est-à-dire que pour connaître le Fils de Dieu, il faut s'élever au dessus des sens et de tout ce qui peut être connu et nommé

parmi les hommes ; il faut ôter toute imperfection au nom de fils, pour ne lui laisser que ceci, que tout fils est de même nature que son père, sans quoi le nom de fils ne subsiste plus. Un enfant d'un jour n'est pas moins homme que son père : il est un homme moins formé, moins parfait ; mais pour moins homme, cela ne se peut, et les essences ne se peuvent diviser ainsi. Mais si un homme et un fils de l'homme peut être imparfait, un Dieu et un Fils de Dieu ne le peut pas être. Otons donc cette imperfection au Fils de Dieu ; que demeurera-t-il autre chose, sinon ce qu'ont dit nos Pères dans le Concile de Nicée, et dès l'origine du christianisme, qu'Il est *Dieu de Dieu, Lumière de Lumière, vrai Dieu de vrai Dieu* : Fils parfait d'un Père parfait, d'un Père qui, n'attendant pas sa fécondité des années, est Père dès qu'Il est, qui n'est jamais sans Fils ; dont le Fils n'a rien de dégénérant, rien d'imparfait, rien à attendre de l'âge ; car tout cela n'est que le défaut de la naissance des hommes. — Dieu le Père n'a non plus le besoin de s'associer à quelque autre chose que soi, pour être Père et fécond : Il ne produit pas hors de lui-même cet autre Lui-même ; car rien de ce qui est hors de Dieu n'est Dieu. Dieu donc conçoit en Lui-même ; Il porte en Lui-même son fruit, qui lui est coéternel. Encore qu'Il ne soit que Père, et que le nom de mère, qui est attaché à un sexe imparfait de soi et dégénérant, ne lui convienne pas, il a toutefois un sein comme maternel où il porte son Fils : *Je t'ai,* dit-Il (psaume CIX, v. 3) *engendré aujourd'hui d'un sein maternel, ex utero.* Et le Fils s'appelle Lui-même *le Fils unique qui est dans le sein du Père* (saint Jean, ch. I, v. 18) : caractère uniquement propre au Fils de Dieu. Car où est le fils, excepté Lui, qui est toujours dans son père et ne sort jamais de son sein ? Sa conception n'est pas distinguée de son enfantement ; le fruit qu'Il porte est parfait dès qu'Il est conçu ; et jamais Il ne sort du sein qui le porte. Qui est porté dans un sein immense est d'abord aussi grand et aussi immense que le sein où il est conçu, et n'en peut jamais sortir. Dieu l'engendre, Dieu le reçoit dans son sein, Dieu le conçoit, Dieu le porte, Dieu l'enfante ; et la Sagesse éternelle, qui n'est autre chose que le Fils de Dieu, s'attribue dans Salomon (*Prov.*, ch. VIII, v. 24, 25) et d'*être conçue*, et d'*être enfantée* ; et tout cela

n'est que la même chose. — Dieu n'aura jamais que ce Fils; car Il est parfait ; et Il ne peut en avoir deux : un seul et unique enfantement de cette nature parfaite en épuise toute la fécondité et en attire tout l'amour. C'est pourquoi le Fils de Dieu s'appelle l'Unique, le Fils unique, *Unigenitus* ; par où Il démontre en même temps qu'Il est Fils, non par grâce et par adoption, mais par nature. Et le Père, confirmant d'en haut cette parole du Fils, fait partir du ciel cette voix (en saint Luc, ch. IX, v. 35) : *Celui-ci est mon Fils bien-aimé, en qui je me suis plu* : c'est mon Fils, je n'ai que Lui, et aussi de toute éternité je lui ai donné et lui donne sans fin tout mon amour ».

La procession intellectuelle du Verbe, en Dieu, mérite, au sens le plus vrai de ce mot, le nom de génération. C'est bien ainsi que l'Église l'a toujours entendue, expliquant en ce sens les nombreux textes de l'Écriture qui se rapportent au Fils. Le Concile de Nicée a déclaré, et nous l'avons, consigné, dans son symbole, que « nous croyons en un Seigneur Jésus-Christ, le Fils de Dieu, engendré du Père, Fils unique, étant de la substance du Père, Dieu de Dieu, Lumière de Lumière, Dieu vrai de Dieu vrai, qui a été engendré et non créé, qui est consubstantiel au Père » (Denzinger, n. 17). De même, nous lisons dans les canons ou anathèmes du pape saint Damase portés en 380 : « Si quelqu'un ne dit pas que le Fils est né du Père, c'est-à-dire de sa substance divine, qu'il soit anathème ».

Nous retrouvons la même doctrine exposée de façon magistrale dans le quatrième concile de Latran, tenu en 1215 sous le pape Innocent III, à l'encontre des erreurs de l'abbé Joachim, abbé de Flore, 1175-1200. « Nous condamnons et réprouvons le libelle ou traité écrit par l'abbé Joachim contre le maître Pierre Lombard, sur l'unité ou l'essence de la Trinité, où il l'appelle hérétique et insensé, parce qu'il a dit dans ses *Sentences* : qu'il est une certaine réalité souveraine qui est Père, Fils et Saint-Esprit, sans être elle-même ni qui engendre, ni qui est engendrée, ni qui procède. D'où l'abbé Joachim conclut que Pierre Lombard n'admet pas tant une Trinité qu'une Quaternité en Dieu, savoir les trois Personnes et cette commune essence for-

mant une quatrième chose; et lui, l'abbé Joachim, dit ouvertement qu'il n'est aucune réalité qui soit Père, Fils et Saint-Esprit, ni qui soit essence, ou substance, ou nature; bien qu'il accorde que le Père et le Fils et le Saint-Esprit sont une même essence, une même substance et une même nature. Seulement, cette unité, il ne l'avoue pas véritable et propre, mais comme collective et similitudinaire, à la manière dont il est dit que plusieurs hommes constituent un peuple et plusieurs fidèles une Église, selon cette parole (du livre des *Actes*, ch. IV, v. 32) : *la multitude des croyants n'avait qu'un cœur et qu'une âme*; et cette autre (de saint Paul *aux Corinthiens*, première Épître, ch. VI, v. 17) : *celui qui adhère à Dieu est un esprit avec Lui.* Également (première *aux Corinthiens*, ch. III, v. 8) : *celui qui plante et celui qui arrose ne font qu'un*; et (*aux Romains*, ch. XII, v. 5) : *nous sommes tous un seul corps dans le Christ.* Encore, dans le livre *des Rois* (liv. IV, ch. 3, v. 7) : *mon peuple et ton peuple ne font qu'un.* Pour établir son sentiment, l'abbé Joachim cite surtout cette parole que le Christ dit de ses fidèles, dans l'Évangile (saint Jean, ch. XVII, v. 22, 23) : *Je veux, ô Père, qu'ils soient un en nous, comme nous sommes un; qu'ils soient, aussi, parfaits en un.* Car, dit-il, les fidèles du Christ ne sont pas un, au sens d'une même réalité qui serait commune à tous; mais ils sont un, c'est-à-dire formant une même Église, en raison de l'unité de foi catholique; et enfin un même Royaume, par l'union d'une charité indissoluble; de même qu'il est dit dans l'Épître canonique de saint Jean l'apôtre (première Épître, ch. V, v. 7, 8) : qu'*il y en a trois qui rendent témoignage dans le ciel, le Père et le Fils et l'Esprit-Saint, et ces trois ne sont qu'un*; et il est ajouté, immédiatement après : *il y en a trois qui rendent témoignage sur la terre, l'Esprit, l'eau et le sang, et ces trois ne font qu'un*, selon qu'on le lit en certains manuscrits ».

« Pour nous, déclare le Concile après cet exposé, nous croyons et nous confessons avec Pierre Lombard, qu'il est une réalité souveraine, incompréhensible et ineffable, qui véritablement est le Père, le Fils et le Saint-Esprit, les trois Personnes en même temps et chacune d'elles en particulier; et voilà pourquoi il n'y a en Dieu qu'une Trinité et pas de Quaternité, parce que chacune

des trois Personnes est cette réalité, savoir la substance, l'essence ou la nature divine, qui, elle seule, est le principe de tout, en dehors duquel aucun autre ne peut être donné ; et cette réalité n'est ni qui engendre, ni qui est engendrée, ni qui procède, mais c'est le Père qui engendre, et le Fils qui est engendré, et l'Esprit-Saint qui procède ; de telle sorte que les distinctions soient dans les Personnes et l'unité dans la nature. Lors même donc que autre (au masculin, *alius*) soit le Père, autre le Fils, autre le Saint-Esprit, cependant le Père n'est pas autre chose que le Fils et l'Esprit-Saint ; mais ce qui est le Père, cela est le Fils, et cela est le Saint-Esprit, la même chose absolument ; de telle sorte que, conformément à la foi catholique, ils soient tenus pour consubstantiels. Le Père, en effet, engendrant le Fils, de toute éternité, lui a donné sa substance, selon que le Fils en témoigne lui-même (en saint Jean, ch. x, v. 29) : *Mon Père, ce qu'Il m'a donné est au-dessus de tout.* Et l'on ne peut pas dire qu'Il lui ait donné une partie de sa substance, se réservant l'autre partie ; car la substance du Père est indivisible, étant absolument simple. Ni on ne peut dire que le Père aura transféré sa substance dans le Fils en l'engendrant, comme s'Il la donnait au Fils sans la garder Lui-même, car alors Il cesserait d'être une substance. Il est donc manifeste que sans aucune diminution, le Fils en naissant reçoit la substance du Père ; et ainsi le Père et le Fils ont la même substance ; et donc c'est la même réalité qui est le Père et le Fils, et aussi l'Esprit-Saint qui procède de l'un et de l'autre ».

« Lors donc que la Vérité, priant le Père pour ses fidèles, dit : *Je veux qu'ils soient un en nous, comme nous aussi nous sommes un*, ce mot *un*, pris pour les fidèles, s'entend de l'union de charité dans la grâce ; mais pris pour les Personnes divines, il signifie l'unité d'identité dans la même nature ; de même que ailleurs (en saint Matthieu, ch. v, v. 48), la Vérité dit : *Soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait*, voulant dire : soyez parfaits par la perfection de la grâce, comme votre Père céleste est parfait par la perfection de nature, chacun selon sa manière ; car entre le Créateur et la créature il ne saurait y avoir une telle similitude qu'il n'existe une dissimilitude plus grande

encore. Si donc quelqu'un, en ce point, avait la présomption de défendre ou d'approuver le sentiment du susdit Joachim, qu'il soit évité par tous comme hérétique ».

Nous avons voulu citer dans toute son étendue ce décret du quatrième concile de Latran, à cause de son importance et parce qu'il commande toute la suite du traité de la Trinité. On nous permettra de présenter, à ce sujet, une remarque relative à l'histoire du dogme ou de la théologie positive, aujourd'hui très en honneur, mais dont plusieurs dénaturent la portée en ce qui est du développement du dogme ou de la doctrine traditionnelle dans l'Église. On voudrait parfois, et ceci s'applique notamment à la doctrine trinitaire antérieure au concile de Nicée, faire dépendre l'existence explicite d'une doctrine de l'éclosion de certaines hérésies et des définitions ou des décrets provoqués par ces hérésies. Nous avons, dans l'exemple de l'abbé Joachim, une preuve éclatante de cette vérité, qu'il se peut rencontrer, même après de longs siècles de possession consciente et incontestée d'un point de doctrine dans l'Église, des esprits inquiets ou mal faits qui viennent mettre en doute ce point de doctrine et obligent l'Église, non pas à *expliquer* ce qui n'aurait été auparavant qu'implicite dans son enseignement, mais à *redire*, pour ces inconsidérés qui n'avaient pas su le voir, et afin de les faire taire, ce qu'elle enseignait, même explicitement, bien longtemps avant eux et souvent depuis toujours.

La procession ou l'émanation par mode de pensée, en Dieu, peut et doit, au sens le plus vrai, le plus formel et le plus excellent, être appelée du nom de génération. Il y a véritablement génération en Dieu. Mais est-ce tout, et n'y a-t-il pas en Dieu d'autre procession ou d'autre émanation en outre et en plus de cette première procession ? Que si nous découvrons en Lui une autre procession, cette autre procession pourra-t-elle, comme la première, être appelée du nom de génération ? Telles sont les deux questions que nous devons examiner dans les deux articles qui suivent. — Et d'abord, si nous devons mettre en Dieu, en plus de la génération du Verbe, une autre procession.

C'est l'objet de l'article suivant.

Article III.

Si en Dieu il y a une autre procession que la génération du Verbe.

Trois objections veulent prouver qu'en Dieu il n'y a pas d'autre procession que la procession du Verbe. La première objecte qu'autrement il faudra procéder à l'infini. Car « la même raison qui ferait admettre une seconde procession après la première, en ferait admettre une troisième après la seconde, et ainsi de suite à l'infini ; ce qui est un inconvénient. Il faut donc s'arrêter à la première et n'affirmer en Dieu qu'une seule procession ». — La seconde objection argue de ce que « toute procession en Dieu a pour terme la communication de la nature divine. Or, en quelque nature que ce soit, il n'y a qu'un seul mode de communication de cette nature ; car les opérations s'unifient ou se diversifient selon l'unité ou la diversité des termes auxquels elles aboutissent » ; et donc, si c'est la même nature qui est communiquée, ce sera nécessairement la même opération, au point de vue spécifique. « Puis donc qu'en Dieu il n'y a qu'une seule nature divine, ainsi qu'il a été montré plus haut (q. 11, art. 3), il s'ensuit qu'il ne peut y avoir qu'une seule procession en Dieu ». — La troisième objection dit que s'il pouvait y avoir une autre procession en Dieu, distincte de la procession par voie d'intelligence, et qui est celle du Verbe, ce ne pourrait être que la procession de l'amour, suivant à l'acte de la volonté. Mais une telle procession ne peut pas être distincte de la procession qui tient à l'acte d'intelligence ; car, en Dieu, l'intelligence et la volonté c'est tout un, ainsi qu'il a été montré plus haut (q. 19, art. 1). Donc en Dieu il n'y a pas d'autre procession que la procession du Verbe ».

L'argument *sed contra* est formé de deux passages très importants empruntés au quatrième Évangile. « Le premier est le mot de Notre-Seigneur (ch. xv, v. 26) parlant de l'*Esprit de la vérité qui procède du Père*. Le second est cette autre parole de Notre-Seigneur (ch. xiv, v. 16 : *Je prierai le Père, et Il vous donnera*

un autre Paraclet, l'Esprit de la vérité ; d'où il suit que l'Esprit » de la vérité ou l'Esprit-« Saint est autre que le Fils. Donc il y a en Dieu une autre procession, outre la procession du Verbe ». La même conclusion résulte des multiples textes que nous avons cités à l'article premier, relativement à la procession de l'Esprit-Saint.

Au corps de l'article, saint Thomas nous dit, dès le début : « En Dieu, il y a deux processions : la procession du Verbe, et une autre ». Pour le prouver, il nous invite à considérer que, « en Dieu, il n'y a de procession », ainsi qu'il a été établi à l'article premier, « qu'en raison d'une action qui ne tend pas à quelque chose d'extrinsèque, mais qui demeure et se parfait » en celui-là même qui agit. Or, cette action, en toute nature intellectuelle, est double : il y a l'action de l'intelligence et l'action de la volonté. L'action de l'intelligence donne lieu à la procession du Verbe. L'action de la volonté donne lieu aussi, en nous, à une autre procession, celle de l'amour, qui fait que l'objet aimé est en celui qui aime; comme par la conception du verbe, la chose dite ou entendue est dans celui qui entend. Et voilà pourquoi, aussi, outre la procession du Verbe, nous mettons en Dieu une autre procession qui est la procession de l'Amour ». — Nous remarquerons la nouvelle application que fait ici saint Thomas du grand principe qu'il avait formulé à l'article premier. Et c'est une nouvelle preuve de la rigueur et de l'universalité de ce principe, dans la pensée du saint Docteur. Ce n'est pas en raison d'une nécessité tirée du côté de l'objet, que nous parlons ici de procession ou d'émanation intérieure. Toute la raison se tire du côté de l'action elle-même, qui, étant une action immanente, doit produire quelque chose, non pas au dehors du sujet, ainsi qu'il arrive pour l'action transitive, mais au dedans du sujet lui-même où cette action se parfait. Quant aux difficultés spéciales qu'on pourrait soulever du côté de l'action de la volonté et du fruit ou de l'émanation intérieure que cette action produit dans le sujet qui aime. nous n'avons pas à nous y arrêter pour le moment. Nous retrouverons cette question lorsqu'il s'agira du nom propre de l'Esprit-Saint, qui est l'Amour (q. 32).

La première objection supposait qu'on aurait à procéder à

l'infini, si on admettait une nouvelle procession en Dieu. — L'*ad primum* répond qu' « il n'est aucunement nécessaire de procéder ainsi à l'infini dans les procession divines. C'est qu'en effet la procession qui se fait dans l'intime en une nature intellectuelle, se termine dans la procession de la volonté ». Et cela, parce que l'acte de la volonté clôt le cycle des actions immanentes appartenant à des facultés distinctes dans une nature intellectuelle.

L'*ad secundum* tranche d'un mot l'objection. « Tout ce qui est en Dieu, est Dieu même, ainsi qu'il a été montré plus haut (q. 3, art. 3, 4); ce qui n'est pas pour les autres êtres. Il suit de là que par chacune des processions qui ne sont pas au dehors, la nature divine est communiquée ». Et ceci est propre à Dieu; « on ne le trouve pas dans les autres natures ».

L'*ad tertium* est extrêmement important. Il est le pendant de ce que nous avons vu dans le chapitre XI du quatrième livre *Contre les gentils* et que nous avons souligné comme nous donnant, autant que la raison humaine le peut faire, l'explication théologique par excellence de ce qui est le nœud même du mystère dans le dogme de la Trinité. — L'objection était que l'intelligence ne se distinguant pas de la volonté en Dieu, il n'y avait pas à supposer une procession de l'Amour distincte de la génération du Verbe. Saint Thomas répond que « sans doute la volonté n'est pas autre que l'intelligence en Dieu; mais cependant » il faut qu'en Dieu se trouve, et au degré le plus parfait, tout ce qui est de l'essence de l'intelligence et de la volonté. Or, « il est essentiel à la volonté et à l'intelligence que les processions qui suivent à l'action de l'une et de l'autre soient entre elles dans un certain ordre. Il n'y a pas, en effet, de procession de l'amour, si ce n'est par ordre à la procession du verbe; car rien ne saurait être aimé par la volonté, si d'abord ce n'était conçu dans l'intelligence. » L'acte de l'intelligence précède toujours l'acte de la volonté. « De même donc que nous considérons un certain ordre du Verbe au Principe d'où Il procède, bien qu'en Dieu l'intelligence et la conception de l'intelligence soient une même substance; pareillement, bien qu'en Dieu l'intelligence et la volonté ne fassent qu'un, cependant, comme il est essentiel à l'amour de ne procéder que

de la conception de l'intelligence, nous aurons une distinction d'ordre entre la procession de l'Amour et la procession du Verbe en Dieu ». En Dieu, il y a l'amour, nous l'avons montré à la question 20. Et sans doute l'amour, en Dieu, est Dieu même ; mais loin de nuire à sa perfection d'amour, cela ne fait que l'accroître jusqu'aux proportions de l'infini. Il y aura donc en Dieu, et de la façon la plus parfaite, tout ce qui est de l'essence de l'amour. Or, il est de l'essence de l'amour qu'il ne procède qu'en supposant la conception du verbe. Il s'ensuit que l'Amour ne procédera en Dieu que d'après un certain ordre à la conception du Verbe. Il y aura donc, nécessairement, distinction entre les deux, l'une ne pouvant pas être l'autre.

En outre et en plus de la génération du Verbe, il y a une autre procession en Dieu, procession qui suit à l'acte de volonté en Dieu, comme la génération du Verbe suit à l'acte d'intelligence. — Mais cette autre procession, pourrons-nous l'appeler du nom de génération? Et si nous ne l'appelons pas de ce nom, quel nom lui donner? Tel est l'objet de l'article suivant.

Article IV.

Si la procession de l'Amour en Dieu est une génération ?

Trois objections veulent prouver que la procession de l'Amour en Dieu a raison de génération. — La première rappelle ce qui constitue le caractère propre de l'être engendré. « On dit engendré et né, ce qui procède en ressemblance de nature parmi les êtres vivants. Or, précisément, ce qui procède en Dieu par mode d'amour, procède en ressemblance de nature ; sans quoi ce ne serait déjà plus la nature divine, et nous aurions procession au dehors », comme il arrive pour les êtres créés par Dieu. « Il s'ensuit que ce qui procède en Dieu par mode d'amour, procède à titre d'engendré et de né ». — La seconde objection fait instance et dit que « si la ressemblance est essentielle au verbe, elle l'est aussi à l'amour ; d'où il est dit, au livre de l'*Ecclésias-*

tique, ch. XIII (v. 19), que *tout être vivant aime son semblable*. Si donc, pour une raison de ressemblance, il convient, au Verbe qui procède, d'être engendré et de naître, la même chose, semble-t-il, conviendra à l'Amour ». — La troisième objection remarque qu' « une chose n'entre pas dans un genre, qui n'appartient à aucune de ses espèces. Si donc, en Dieu, il est une procession de l'amour, il faut qu'en outre de ce nom » générique et « commun, cette procession ait son nom spécial. Or, il n'y a point d'autre nom que celui de génération. Donc la procession de l'Amour en Dieu est bien vraiment une génération ».

L'argument *sed contra* fait observer que « si on admet cela, il s'ensuit que l'Esprit-Saint qui procède comme Amour, procédera, comme engendré. Or cela même est contraire au symbole de saint Athanase, où nous lisons que *l'Esprit-Saint procède du Père et du Fils, n'étant point fait, ni créé, ni engendré, mais procédant* ». Le texte est décisif et tranche la question au point de vue de l'autorité.

Au corps de l'article, saint Thomas répond : « La procession de l'Amour en Dieu ne doit pas être appelée du nom de génération. » Et voici comment il le prouve. Il nous rappelle qu' « il y a cette différence entre l'intelligence et la volonté, que l'intelligence est en acte par ceci que la chose entendue est dans l'intelligence selon sa similitude » : le Verbe, en effet, qui est le signe et le fruit de l'intelligence en acte, n'est rien autre que la similitude de la chose entendue. C'est précisément à cela que se termine l'acte de l'intelligence : à la production, au dedans de l'intelligence qui entend, d'un verbe qui exprime la chose entendue et en est l'image plus ou moins parfaite selon la perfection de l'acte de l'intelligence. « La volonté, elle, est en acte, non par cela qu'une similitude quelconque de l'objet voulu soit dans la volonté, mais parce que la volonté a une certaine inclination à la chose voulue ». Il est très vrai que dans le sujet qui veut, il y a une similitude de l'objet voulu ; et c'est même de cette similitude que procède l'acte de la volonté. C'est, en effet, parce que le sujet qui veut a au dedans de lui une image ou une similitude de l'objet à vouloir, image ou similitude qui le lui fait connaître ou témoigne qu'il le connaît, qu'il peut vouloir cet

objet ; mais cette similitude n'est pas dans la volonté, du moins à titre de similitude de l'objet ; elle est dans l'intelligence. Dans la volonté, au lieu et place de la similitude qui est dans l'intelligence, nous aurons, suivant le mot de saint Thomas, une impulsion, ou si l'on le veut, un élan vers la chose voulue. Cet élan ou cette impulsion est le fruit de la volonté qui veut, comme le verbe ou la similitude et l'image sont le fruit de l'intelligence qui entend. « Ainsi donc, poursuit saint Thomas, la procession qui se considère selon la raison d'intelligence, est selon la raison de similitude ; et pour autant, elle peut avoir raison de génération, car tout être qui engendre engendre un semblable à soi. Quant à la procession qui se considère selon la raison de volonté, elle ne se considère pas selon la raison de similitude, mais plutôt selon la raison d'une impulsion et d'un mouvement vers quelque chose ». Tandis qu'entendre, c'est *comprendre* ou *saisir* ou *concevoir*, vouloir c'est *aller*, c'est *s'élancer* vers la chose voulue. « Et voilà pourquoi, ce qui procède en Dieu par mode d'amour, ne procède pas comme engendré ou comme Fils, mais plutôt comme Esprit, nom qui désigne une certaine motion ou impulsion vitale, selon que celui qui aime est dit être mû ou poussé par son amour à faire quelque chose ». L'amour, c'est un tressaillement ! Quelle lumineuse doctrine, et combien profonde !

L'*ad primum* répond que « tout ce qui est en Dieu s'identifie avec la nature divine. Ce n'est donc pas du côté de cette unité ou de cette identification qu'il faut chercher la raison propre de telle ou telle procession, selon que l'une se distingue de l'autre. Il faut tirer la raison propre de telle ou telle procession, de l'ordre qu'une procession a à l'autre. Or, cet ordre se considère selon la raison d'intelligence et de volonté ». C'est parce qu'en Dieu il y a, très véritablement et au sens le plus parfait, tout ce qui appartient à l'intelligence et tout ce qui appartient à la volonté, bien que tout cela en Dieu soit la nature divine, que nous mettons en Lui le mode d'action qui est le propre de l'intelligence et qui aboutit à la génération du Verbe, et le mode d'action qui est le propre de la volonté et qui aboutit à la procession de l'Amour. Quand bien même donc l'Amour ou l'Esprit-Saint procède en similitude de nature, parce que tout ce qui est en Dieu est la

même nature divine, cependant son mode de procession n'est pas d'aboutir à une production par mode de similitude, mais plutôt à une production par mode d'impulsion ou d'élan. « Et donc, ce sera selon la raison propre de l'intelligence et de la volonté, que l'une et l'autre procession se dénommera en Dieu, attendu que le nom est appliqué pour désigner la raison propre. C'est pour cela, que ce qui procède par mode d'amour, bien qu'il accepte la nature divine, n'est pas appelé né » ou Fils.

L'*ad secundum* ne nie pas que la similitude ou la ressemblance ne soit essentielle à l'amour comme elle l'est à la pensée. Seulement, il fait remarquer que « autre est le rôle de la similitude dans le verbe, et autre son rôle dans l'amour. On l'attribue au verbe, en tant que lui-même est la similitude de la chose entendue, comme ce qui est engendré est la similitude » ou l'image « de celui qui engendre. Elle appartient à l'amour, non pas que l'amour lui-même soit une similitude » comme l'est le verbe, « mais en tant que la similitude est le principe de l'amour », soit qu'on entende cela de la similitude de l'objet qui est dans le sujet qui veut, par la connaissance que ce dernier a de l'objet à vouloir, soit aussi qu'on l'entende de l'être même du sujet et de ses dispositions ou qualités qui se trouvant semblables à celles de l'objet font que le sujet s'incline vers cet objet comme vers un autre lui-même. Mais en quelque sens qu'on l'entende, la similitude ici n'a pas raison de *terme*, comme quand il s'agit du verbe qui termine l'opération immanente de l'intelligence à titre de similitude de l'objet ; elle a raison de *principe* ou de cause, car l'amour ou l'inclination qui est le terme de l'opération immanente de la volonté procède soit de la similitude de l'objet qui est dans le sujet par l'acte de connaissance, soit de la similitude ou ressemblance qui existe entre l'être ou les qualités du sujet et l'être ou les qualités de l'objet. Et saint Thomas conclut : « De cette nécessité de la similitude dans l'amour, il ne suit pas que l'amour soit quelque chose d'engendré, mais bien que ce qui est engendré est cause de l'amour ». Ce dernier mot nous montre que saint Thomas entendait plutôt la similitude qui existe dans l'amour et est requise pour lui, au sens de la similitude de l'objet qui est dans le sujet par l'acte de connaissance.

L'*ad tertium* nous rappelle que « nous ne pouvons nommer Dieu qu'à l'aide » et en partant « des créatures, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 13, art. 1). Et comme, dans les créatures, la communication de la nature ne se fait que par génération, il s'ensuit que nous n'avons pas d'autre nom propre ou spécial pour désigner la procession en Dieu » qui entraîne, en effet, la communication de la nature divine. « Aussi bien, la procession qui » cependant et pour les motifs que nous avons précisés, « n'est pas une génération » bien qu'elle entraîne aussi la communication de la nature divine, « demeure sans nom spécial. On pourra l'appeler », si l'on veut, « *spiration,* à cause qu'elle est la procession de l'Esprit ». Si elle n'a pas d'autre nom spécial tiré des créatures, comme la génération, c'est que dans les créatures, nous ne trouvons rien qui en approche, pour la raison que vient de nous indiquer saint Thomas.

« Dieu est donc fécond ; Dieu a un Fils. Mais où est ici le Saint-Esprit? demande Bossuet (2e semaine, 5e élévation) ; et où est la Trinité sainte et parfaite, que nous servons dès notre baptême »? Il répond, traduisant la réponse même de saint Thomas : « Dieu n'aime-t-Il pas ce Fils, et n'en est-Il pas aimé? Cet amour n'est ni imparfait, ni accidentel à Dieu ; l'amour de Dieu est substantiel comme sa pensée ; et le Saint-Esprit qui sort du Père et du Fils, comme leur amour mutuel, est de même substance que l'un et l'autre, un troisième consubstantiel, et avec eux un seul et même Dieu. Mais pourquoi donc n'est-Il pas Fils, puisqu'Il est par sa production de même nature? Dieu ne l'a pas révélé. Il a bien dit que le Fils était unique ; car Il est parfait, et tout ce qui est parfait est unique ; ainsi le Fils de Dieu, Fils parfait d'un Père parfait, doit être unique ; et s'il pouvait y avoir deux Fils, la génération du Fils serait imparfaite. Tout ce donc qui viendra après ne sera plus Fils, et ne viendra point par génération, quoique de même nature. Que sera-ce donc que cette finale production de Dieu? c'est une procession, sans nom particulier. Le Saint-Esprit *procède du Père* (saint Jean, ch. xv, v. 26), le Saint-Esprit est l'Esprit commun du Père et du Fils ; le Saint-Esprit *prend du Fils ;* et *le Fils l'envoie* (saint Jean, ch. xvi, v. 14, v. 7),

comme le Père. Taisez-vous, raisonnements humains. Dieu a voulu expliquer que la procession de son Verbe était une véritable et parfaite génération. Ce que c'était que la procession de son Saint-Esprit, Il n'a pas voulu le dire, ni qu'il y eût rien dans la nature qui représentât une action si substantielle, et tout ensemble, si singulière. C'est un secret réservé à la vision bienheureuse ».

Ainsi donc, en Dieu, nous avons une seconde procession, autre que la procession du Verbe, et qui est la procession de l'Amour. Nous n'avons pas de nom spécial pour la désigner ; car le terme de génération ne lui convient pas. Et c'est pourquoi nous lui laissons le terme générique de procession. A moins qu'on ne veuille créer pour elle le terme de spiration, en tant qu'elle est la procession de l'Esprit. — Ces deux processions du Verbe et de l'Amour épuisent-elles toute l'activité intérieure et intime de la vie en Dieu ; ou bien devons-nous en rechercher quelque autre. Tel est l'objet de l'article suivant qui sera le dernier de cette première question sur la Trinité.

Article V.

S'il y a, en Dieu, d'autres processions en plus de ces deux ?

Trois objections veulent prouver qu'il y a, en Dieu, d'autres processions que la procession du Verbe et celle de l'Esprit. — La première arguë de ce que « si nous attribuons à Dieu la science et la volonté, nous lui attribuons aussi la puissance. Or, puisque en raison de l'intelligence et de la volonté nous marquons deux processions en Dieu, pourquoi n'en marquerions-nous pas une troisième en raison de la puissance » ? — La seconde objection voudrait que « nous mettions en Dieu une procession spéciale en raison de la bonté. Le bien, en effet, aime à se répandre et à communiquer son être. Donc, il semble bien qu'il soit par excellence un principe de procession ». — La troisième objection remarque que « la vertu de la fécondité est

plus grande en Dieu qu'elle ne l'est en nous. Or, en nous, il n'y a pas qu'une seule procession de verbe, il y en a plusieurs ; car d'un verbe en nous procède un autre verbe » : ce que nous savons déjà d'une chose nous aide à mieux connaître cette chose, et c'est ainsi que le premier verbe ou la première pensée que nous en avions se perfectionne par de nouvelles pensées ou de nouveaux verbes. Notons, en passant, cette réflexion de saint Thomas : elle nous prouve ce que nous avons dit plus haut, à la suite de Jean de saint Thomas (Cf. art. 1er), que, dans la pensée du saint Docteur, il n'y a jamais acte d'intelligence, même quand nous revoyons une chose déjà connue, sans qu'il y ait un nouveau verbe qui sera le premier verbe redit ou un nouveau verbe procédant du premier. Ce que saint Thomas vient de dire pour le verbe de l'intelligence, il l'applique aussi à l'amour de la volonté ; car, d'un premier amour « procède un autre amour » : un premier élan vers la chose aimée est source de nouveaux élans ou de nouvelles impulsions. « Il semble donc bien que nous devons mettre en Dieu plus de deux processions ».

L'argument *sed contra* s'appuie sur les données de « la foi » qui « ne nous parle que de deux termes de procession en Dieu : le Fils et l'Esprit-Saint », comme on peut le voir par les textes cités à l'article premier, et, plus spécialement encore, par le mot de Notre-Seigneur en saint Matthieu (ch. XXVIII, v. 19) : *Allez et enseignez toutes les nations, les baptisant au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit.* Ces paroles sont devenues, en effet, la formule même du baptême, qui est par excellence la profession de la foi chrétienne, et elles constituent aussi le fond de tous les symboles ou de tous les résumés de notre foi. Il n'y a donc aucun doute possible sur ce point. En plus du Père qui n'est pas par voie de procession, il n'y a en Dieu que deux termes, le Fils et l'Esprit-Saint. Il n'y a donc en Dieu que les deux processions dont nous avons parlé.

Au corps de l'article, saint Thomas nous rappelle la nature du grand principe qui nous permet de parler de processions en Dieu. C'est le principe de l'action immanente. « Nous ne pouvons parler de processions en Dieu qu'en raison des actions qui demeurent dans le sujet agissant. Or, ces sortes d'actions,

dans la nature intellectuelle et », par suite, « dans la nature divine, ne peuvent être que deux : l'entendre et le vouloir ». Il est très vrai que « l'acte de sentir, est aussi, d'une certaine manière, immanent, demeurant dans le sujet sentant. Mais cet acte est en dehors de la nature intellectuelle » ; nous ne le trouvons dans l'homme que parce que l'homme est un composé de corps et d'esprit. « Et, de plus, il n'est pas totalement étranger au genre d'actions qui tendent au dehors ; cet acte, en effet, ne se produit que par l'action de l'objet sensible extérieur, sur le sujet apte à sentir » ; il y a donc là, du moins préalablement requise à l'acte de sentir, une opération qui est une opération transitive. Nous avons fait remarquer aussi, à l'article premier, que l'expression sensible se transmet d'une faculté à une autre, du sens à l'imagination : elle n'est donc pas, même à ce titre, totalement immanente. Il n'y a, à être telle, que l'opération de l'intelligence et de la volonté, ainsi que nous l'avons expliqué. « Il s'ensuit qu'aucune autre procession ne peut être en Dieu, si ce n'est la procession du Verbe et celle de l'Amour ». Et l'on voit de nouveau, par cet article, l'importance du principe formulé par saint Thomas, lors de l'article premier. Il est, ainsi que le remarque ici Cajétan, la base de tout ce que nous avons déjà dit et de tout ce que nous aurons à dire encore au sujet de la Trinité.

L'*ad primum* fait observer que « la puissance est un principe d'agir en un autre ; et c'est pourquoi la puissance se dit en raison d'une action au dehors ». Puis donc que les processions divines ne se disent qu'en raison de l'action immanente, « il s'ensuit que l'attribut de puissance, en Dieu, n'amènera pas une nouvelle procession de Personne divine ; mais seulement aura trait à la procession des créatures », par voie de création, de conservation et de gouvernement.

L'*ad secundum* remarque, après Boèce, au livre *des Semaines* (de saint Thomas, leç. 4), que « le bien regarde l'essence et non l'opération, si ce n'est peut-être en tant qu'il est objet de volonté. Puis donc que les processions divines se doivent prendre selon certaines actions, en raison de la bonté et des autres attributs de cette sorte », qui sont des attributs essentiels,

« nous n'aurons d'autre procession que celles du Verbe et de l'Amour, en tant que Dieu connaît et aime son essence, sa vérité, sa bonté et le reste ». Cette réponse est délicieuse. Elle jette un jour très vif sur la distinction à établir entre ce qui touche au traité de la nature divine et ce qui touche au traité de la Trinité.

L'*ad tertium* observe qu'en Dieu il n'y a qu'un seul acte de pensée et un seul acte d'amour. Il n'y a donc pas à chercher, en Lui, pour chaque ordre, une série d'actions et de processions. « Dieu, » dit saint Thomas, rappelant ce qui a été dit plus haut, dans le traité de la nature divine (q. 14, art. 7; q. 19, art. 5), « par un seul acte souverainement simple, entend tout et aussi veut tout. Il s'ensuit qu'il ne peut pas y avoir, en Lui, un Verbe procédant du Verbe ou un Amour procédant de l'Amour; il n'y a qu'un seul Verbe qui est parfait, et un Amour parfait aussi. Et cela même », qu'il n'y ait en Dieu qu'un seul Verbe parfait et un seul Amour parfait, loin d'accuser une pauvreté de nature, « est », au contraire, « le signe de la perfection de sa fécondité »; puisque en chacune et par chacune de ces processions, la nature divine est communiquée tout entière avec son infinie perfection. Inutile de remarquer à nouveau que, si nous parlons de deux processions en Dieu, suivant à l'action de l'intelligence et de la volonté, nous n'entendons pas mettre en Dieu deux actions réellement distinctes. Il n'y a en Dieu, suivant le mot répété ici par saint Thomas, qu'une seule action qui s'identifie elle-même de la façon la plus absolue avec son être. Dieu est l'acte pur; donc, un acte souverainement simple et qui n'admet aucune multiplicité, ni aucune composition. Seulement, et parce qu'Il est précisément l'acte pur, c'est-à-dire l'Infini, Il possède dans son unique et infini acte d'être, suréminemment, tout ce qui est contenu formellement dans les perfections que nous voyons séparées et disséminées parmi les créatures. Tout ce donc qu'il y a dans l'acte d'intelligence et dans l'acte de volonté, tout cela se retrouvera dans l'unique et parfait acte d'être qui est Dieu. Et parce qu'il est essentiel à l'acte d'intelligence d'enfanter un verbe, et, à l'acte de volonté, qu'en raison de lui procède un certain mouvement au plus intime de celui qui veut, il s'ensuit que dans

l'unique et parfait acte d'être qui est Dieu, nous aurons génération de Verbe et procession d'Amour. Verbe et Amour qui, étant en Dieu, doivent nécessairement être Dieu même, et par conséquent, chacun, unique en son ordre, puisque tout ce qui est Dieu est nécessairement unique. Nous avons entendu saint Thomas nous exposer cela dans son quatrième livre de la *Somme contre les Gentils*, chapitre XI, au fameux passage que nous avons souligné, et ici même dans la *Somme théologique*, surtout à l'*ad* 3um de l'article 3. C'est à cette doctrine que nous devrons nous tenir toujours, si nous voulons entendre, dès ici-bas, quelque chose à ces sublimes mystères. Elle nous en donne le dernier mot possible à la raison humaine.

« Revenons encore à nous-mêmes », explique Bossuet, résumant toute cette admirable question de saint Thomas (2e semaine, 6e élévation) : « nous sommes, nous entendons, nous voulons. D'abord, entendre et vouloir, si c'est quelque chose, ce n'est pas absolument la même chose. Si ce n'était pas quelque chose, ce ne serait rien, et il n'y aurait ni entendre, ni vouloir ; mais si c'était absolument la même chose, on ne les distinguerait pas. Mais on les distingue, car on entend ce qu'on ne veut pas, ce qu'on n'aime pas, encore qu'on ne puisse aimer ni vouloir ce qu'on n'entend point. Dieu même entend et connaît ce qu'Il n'aime pas, comme le péché ; et nous, combien de choses entendons-nous que nous haïssons et que nous ne voulons ni faire ni souffrir, parce que nous entendons qu'elles nous nuisent. Ainsi, entendre et aimer sont choses distinctes ; mais tellement inséparables, qu'il n'y a point de connaissance sans quelque volonté. Et si l'homme semblable à l'ange connaissait tout ce qu'il est, sa connaissance serait égale à son être ; et s'aimant à proportion de sa connaissance, son amour serait égal à l'un et à l'autre. Et si tout cela était bien réglé, tout cela ne ferait ensemble qu'un seul et même bonheur de la même âme, et, à vrai dire, la même âme heureuse... »

« Nous avons vu qu'entendre et vouloir, connaître et aimer, sont actes très distingués. Mais le sont-ils tellement, que ce soient choses entièrement et substantiellement différentes ? Cela

ne peut être : la connaissance n'est autre chose que la substance de l'âme affectée d'une certaine façon ; et la volonté n'est autre chose que la substance de l'âme affectée d'une autre... ô Dieu ! devant qui je me considère moi-même et me suis à moi-même une grande énigme ! J'ai vu en moi ces trois choses : être, entendre, vouloir. Vous voulez que je sois toujours, puisque vous m'avez donné une âme immortelle, dont le bonheur ou le malheur sera éternel ; et si vous vouliez, j'entendrais et voudrais toujours la même chose ; car c'est ainsi que vous voulez que je sois toujours, quand vous me rendrez heureux par votre présence. Si je ne voulais et n'entendais éternellement que la même chose, comme je n'ai qu'un seul être, je n'aurais aussi qu'une seule connaissance et qu'une seule volonté, ou, si l'on veut, un seul entendre et un seul vouloir. Cependant, ma connaissance et mon amour, ou ma volonté, n'en seraient pas pour cela moins distingués entre eux, ni moins identifiés ; c'est-à-dire n'en seraient pas moins un avec le fond de mon être, avec ma substance. Et mon amour et ma volonté ne pourraient pas ne pas venir de ma connaissance ; et mon amour serait toujours une chose que je produirais en moi-même, et je ne produirais pas moins ma connaissance ; et toujours il y aurait en moi trois choses : l'être produisant la connaissance, la connaissance produite, et l'amour aussi produit par l'un et par l'autre. Et si j'étais une nature incapable de tout accident survenu à sa substance, et en qui il fallût que tout fût substantiel, ma connaissance et mon amour seraient quelque chose de substantiel et de subsistant ; et je serais trois personnes subsistantes dans une seule substance ; c'est-à-dire, je serais Dieu. Mais comme il n'en est pas ainsi, je suis seulement fait à l'image et à la ressemblance de Dieu, et un crayon imparfait de cette unique substance qui est tout ensemble Père, Fils et Saint-Esprit : substance incompréhensible dans sa trine divinité, qui n'est au fond qu'une même chose, souveraine, immense, éternelle, parfaitement une en trois personnes distinctement subsistantes, égales, consubstantielles ».

Il y a des processions en Dieu. Dieu, en effet, n'est pas un être inerte : l'inertie confine au néant ; et Dieu est au plus haut

sommet de l'être. Il est l'Être même, c'est-à-dire l'acte pur, et, par suite, souverainement agissant en Lui-même. Et parce que, de toutes les actions immanentes, les plus parfaites sont celles de la nature intellectuelle, ce sont évidemment les processions qui suivent à ces sortes d'actions que nous devrons mettre en Dieu. Ces processions sont de deux sortes : l'une, suivant à l'action de l'intelligence et portant le nom de génération, en raison du Verbe, qui procède, s'il s'agit de Dieu, en une similitude parfaite de nature allant jusqu'à l'identité; l'autre, suivant à l'acte de volonté et portant le nom de procession, purement et simplement, ou de *spiration*, en raison de l'Esprit ou de l'Amour qui en résulte. Impossible de trouver en Dieu une autre procession quelconque, parce qu'il est impossible de trouver en Lui un autre genre d'opération en dehors de l'opération de l'intelligence et de la volonté. — Il y a des processions en Dieu; et saint Thomas nous a dit, dans le prologue de la question précédente, qui était le prologue du traité de la Trinité, que de ces processions naissaient en Dieu des relations, lesquelles relations fonderont la raison même des Personnes divines. C'est pourquoi, après avoir traité des processions et avant d'aborder la considération directe des Personnes divines, nous devons parler maintenant des relations en Dieu.

C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION XXVIII.

DES RELATIONS DIVINES.

Il n'est pas de question plus importante dans le traité de la Trinité; elle est aussi l'une des plus difficiles qui puissent être proposées à l'esprit de l'homme.

Cette question comprend quatre articles :

1° Si, en Dieu, il y a des relations réelles?
2° Si ces relations sont l'essence divine elle-même ou si elles sont entièrement surajoutées?
3° S'il est possible qu'il y ait en Dieu plusieurs relations réellement distinctes l'une de l'autre?
4° Du nombre de ces relations.

De ces quatre articles, le premier se demande s'il y a en Dieu de vraies et de réelles relations; — le second et le troisième, ce qu'elles sont; — le quatrième, combien il y en a. — Et d'abord, s'il y a en Dieu des relations réelles.

C'est l'objet de l'article premier.

Article I.

Si, en Dieu, il y a des relations réelles?

« De la solution de cet article, affirme à très bon droit le P. Janssens, dépend toute la doctrine du mystère de la Trinité ». Si, en effet, comme nous l'allons apprendre par l'argument *sed contra,* il n'y avait pas de relations réelles en Dieu, c'en serait fait de la distinction réelle des Personnes divines. — Et cependant les objections, au nombre de quatre, veulent prouver qu'il n'est pas possible qu'il y ait des relations réelles en Dieu. On demandera peut-être, et avant de passer outre, ce qu'il faut

bien entendre par ces termes de *relations réelles* dont il est question, et que les objections tendent à nier, quand il s'agit de Dieu. Saint Thomas nous les expliquera lui-même tout à l'heure au corps de l'article. Il n'est d'ailleurs pas jusqu'à la teneur des objections qui ne doive nous servir à préciser le sens de ces termes. Nous allons donc immédiatement les lire dans la rigueur de leur formule. — La première cite une parole de « Boèce, au livre *de la Trinité* (ch. IV) », où il est « dit expressément que *si l'on veut attribuer à Dieu* une catégorie ou *un prédicament quelconque, tout ce qu'on dit de Lui se change en sa substance; quant à la relation, on ne peut absolument pas la lui attribuer* ». Voilà, certes, qui est formel. Nous ne pouvons pas, d'après Boèce, attribuer à Dieu la relation. « Mais tout ce qui est réellement en Dieu peut lui être attribué »; c'est trop clair. « Donc, il n'y a pas à parler de relation existant réellement en Dieu ». — La seconde objection est encore une parole de « Boèce ». Il « dit en ce même livre (*de la Trinité*, ch. VI) que *la relation du Père au Fils, dans la Trinité, et celle des deux au Saint-Esprit est semblable à la relation du même au même.* Or, cette relation est une relation de raison; car toute relation réelle exige deux termes qui existent réellement. Donc, les relations qu'on met en Dieu ne sont pas des relations réelles, mais seulement des relations de raison ». — La troisième objection dit que « la relation de paternité est la relation de principe. Or, quand nous disons : *Dieu est le principe des créatures*, cela n'entraîne en Lui aucune relation réelle, mais seulement une relation de raison », ainsi que nous l'avons établi à l'article 7 de la question 13. « Par conséquent, la paternité non plus ne sera pas en Dieu une relation réelle. Et il en faudra dire autant, pour la même raison, des autres relations que nous mettons en Lui ». — La quatrième objection, argumentant spécialement au sujet de la paternité et de la filiation, rappelle que « la génération en Dieu se dit selon la procession du verbe intelligible. Or, les relations qui suivent à l'acte de l'intelligence sont des relations de raison »; c'est l'exemple classique de la science et du connaissable (Cf. q. 13, art. 7); ou encore, et plus exactement, celui des intentions secondes ou des universaux. « Donc, la pater-

nité et la filiation qui se disent en Dieu selon la génération ne sont que des relations de raison ».

L'argument *sed contra* est capital. « Nous ne parlons de Père en Dieu qu'en raison de la paternité ; et de Fils, qu'en raison de la filiation. Si donc la paternité et la filiation ne sont pas en Dieu réellement, il s'ensuit que Dieu n'est pas réellement Père ou Fils, mais seulement selon notre manière de concevoir. Et nous retombons dans l'hérésie de Sabellius ». Il faut donc, de toute nécessité, mettre en Dieu des relations réelles. — Cet argument *sed contra* nous avertit déjà que lorsque nous parlons de relations en Dieu, il s'agit des rapports qui suivent aux processions d'origine dont nous avons parlé à la question précédente. Nous avons dit, par exemple, et la quatrième objection nous le rappelait tout à l'heure, qu'il y avait en Dieu une première procession correspondant à la procession qui est en tout être intelligent quand il fait acte d'intelligence. Cette première procession nous montrait le Verbe en Dieu s'originant de l'acte d'intellection par lequel Dieu s'entend et entend toutes choses. Et nous voyions que ce terme de la première procession était réellement distinct de Dieu dont Il s'origine, bien que s'identifiant avec Lui au point de vue de la nature. Nous l'avons appelé du nom de Fils, parce que sa procession nous est apparue réalisant de la façon la plus excellente toutes les conditions d'une génération parfaite. Dès lors, son principe s'appelle du nom de Père. Et ces termes *Père* et *Fils* ne peuvent s'appliquer, comme nous en avertit ici saint Thomas, que parce que la paternité se trouve en Celui qui est Père et la filiation en Celui qui est Fils. Or, la paternité n'est rien autre que le rapport du Père au Fils, comme la filiation est le rapport du Fils au Père, rapports qui suivent, ainsi que nous venons de le rappeler, et la chose est évidente, à la procession d'origine qui fait que le Père engendre le Fils.

Au corps de l'article, saint Thomas nous déclare qu' « il y a en Dieu, d'une façon réelle, des relations ». Il nous explique d'abord pourquoi nous nous enquérons de la qualité qu'exprime ce mot *réelles* quand il s'agit des relations que nous devons attribuer à Dieu. C'est que parmi tous les genres d'être, « seule la relation peut se présenter comme purement rationnelle sans

être rien de réel ». Et, à ce sujet, il faut savoir que dans la philosophie d'Aristote, pleinement acceptée par les scolastiques, et qui n'est d'ailleurs que l'expression du bon sens, on distingue plusieurs catégories ou plusieurs genres d'être. Il y a d'abord une division générale qui domine tout. C'est celle qui divise l'être en être rationnel ou de raison et en être réel. L'être réel est celui qui existe en lui-même, dans sa nature propre; ainsi la plante, l'homme, la pierre, l'arbre, dont l'être ne dépend pas de mon intelligence, mais existe au dehors en lui-même. L'être rationnel ou de raison est celui qui n'existe que dans mon intelligence, dans ma raison, faisant porter l'exercice de son acte sur tel ou tel objet. Par exemple, je vois une rose; j'en abstrais l'idée de rose; je remarque que cette idée de rose peut convenir à toutes les roses, quelles qu'elles soient; que, d'autre part, cette idée de rose ne saurait convenir au lys; que cependant le lys et la rose ont ceci de commun que l'idée de fleur leur convient à tous deux; j'en conclus que le lys et la rose sont, dans le genre fleur, des espèces distinctes. Voilà donc, dans mon esprit, la fleur à l'état de *genre*, le lys et la rose à l'état d'*espèces*: car, au dehors, dans la réalité des choses, il n'y a que des roses particulières, des lys particuliers, des fleurs individuelles et concrètes. Il est manifeste que la fleur *genre* et la rose ou le lys *espèces* ne sont que dans mon esprit; ce sont des êtres de raison.

Il y a donc une première division de l'être, division très générale, qui le classe en être de raison ou en être réel. Mais l'être réel lui-même se divise à son tour en dix grandes catégories ou dix grands genres dans lesquels rentre tout ce qui est, à quelque titre que cela soit. Ces dix grandes catégories sont la substance et les neuf genres d'accidents : quantité, qualité, relation, action, passion, quand, où, position et vêtement. Tout ce qu'on peut dire d'un être, en effet, comme lui appartenant à un titre quelconque et s'appliquant à lui dans sa réalité, ou bien *fait partie de son essence*; et, de ce chef, nous avons la *substance*; ou bien, sans faire partie de son essence, l'affecte cependant d'une certaine manière : en soi et d'une *façon absolue, comme dérivant de sa matière,* c'est la *quantité: comme dérivant de sa*

forme, c'est la *qualité ;* en soi, mais non d'une façon absolue, et seulement *eu égard à un autre,* c'est la relation. Que s'il s'agit d'une chose affectant cet être, non plus en soi, mais d'une manière extrinsèque, ou ce lui est *tout à fait extrinsèque* et *n'a même pas la raison de mesure par rapport à lui*, et nous avons le *vêtement ;* ou, quoique extrinsèque, c'est pour le sujet une certaine mesure : de *ses dimensions,* et nous avons le *lieu ;* de *ses parties* considérées dans tel ou tel ordre, et nous avons la *position ;* de *sa durée,* et nous avons le temps. Enfin, s'il s'agit d'un quelque chose, *partiellement dans le sujet, à titre de principe*, nous avons l'*action ;* à titre *de terme,* nous avons la *passion* (Cf. saint Thomas, ses commentaires sur Aristote, 3e livre des *Physiques*, leçon 5 ; 5e livre des *Métaphysiques*, leçon 9).

Ainsi donc, il y a, pour l'être réel, dix catégories ; et à ces dix catégories se ramène tout ce qui peut être attribué à un être comme étant réellement en lui ou comme l'affectant réellement à un titre quelconque. Or, nous l'avons entendu, saint Thomas nous avertit que de ces dix catégories, il en est une, celle précisément qui nous occupe, la relation, qui offre une particularité tout à fait spéciale. Tandis que toutes les autres catégories n'offrent rien que de réel, la relation peut, elle seule, être réelle ou rationnelle, être un être réel ou un être de raison. Ceci, nous dit saint Thomas, « est le propre de la relation ; on ne le retrouve pas dans les autres genres » ou les autres catégories. « C'est qu'en effet, explique-t-il, les autres genres, tels que la quantité ou la qualité », par exemple, « signifient, selon leur raison propre, quelque chose d'inhérent en un sujet » ; ceci rentre dans leur définition : on définira la quantité, une extension du sujet en diverses parties ; la qualité, une modalité du sujet ou de la substance. « La relation, elle, ne signifie, selon sa raison propre, qu'un rapport, un rapport à quelque chose » ; on peut la définir par une simple préposition, selon l'expressive remarque de Cajétan (dans son commentaire sur cet article), par la préposition *ad*, en français *vers*. La relation, c'est le *ad*, le *vers*. Elle est essentiellement un rapport. « Lequel rapport est parfois dans la nature des choses ; comme, par exemple, lorsque certaines choses sont ordonnées l'une à l'autre par leur nature et qu'elles ont

une inclination réciproque » : la plume est ordonnée au porte-plume ; le porte-plume, à la main ; ils sont faits l'un pour l'autre. De même, et c'est l'exemple qu'apporte saint Thomas, « dans le corps lourd, il y a une pente et un ordre qui le porte vers le lieu inférieur ; aussi bien y a-t-il dans le corps lourd, par rapport au lieu inférieur, une véritable relation », quelque chose qui l'y réfère ; il s'y réfère par quelque chose qui est en lui ; comme, gardant l'exemple de tout à l'heure, la plume, par quelque chose qui est en elle, se réfère au porte-plume et *vice versa*. « Ces sortes de relations sont réelles. — Mais parfois le rapport signifié par les termes de relation n'existe que dans la raison, comparant ensemble divers termes. Dans ce cas, la relation n'est qu'une relation de raison ; c'est ainsi que la raison comparera l'homme à l'animal comme l'espèce au genre ».

Parmi les dix catégories ou genres d'être, la relation a ceci de tout à fait spécial, qu'elle ne suppose pas toujours et nécessairement que le rapport qu'elle exprime soit, à titre de rapport, quelque chose de réel dans les sujets dont on la dit. La relation, en effet, dit essentiellement un certain ordre. Mais tout ordre suppose au moins deux extrêmes. — Que si nous avons deux extrêmes existant réellement et ordonnés entre eux, soit par leurs dimensions, soit par l'action ou l'activité de l'un et la passivité ou la passion de l'autre, nous aurons une relation réelle ; l'ordre exprimé par les termes relatifs ne sera pas qu'un ordre établi par la raison ; il sera vraiment réel, existant au dehors et dans les choses, indépendamment de notre esprit. Ainsi en est-il de deux corps comparés l'un à l'autre, et qui sont dans les proportions de double ou de moitié ; ainsi encore d'un morceau de fer rougi au feu et du feu qui l'a rougi. — Nous aurons une relation en partie réelle et en partie de raison, s'il s'agit de deux extrêmes dont l'un suppose l'autre parce qu'il reçoit son action, mais dont l'autre ne dépend en rien du premier et ne change jamais en raison de lui. Ainsi, de la science et de l'objet sur lequel porte cette science : la science ne peut être sans objet, mais l'objet peut être parfaitement sans la science, et le fait d'être connu n'entraîne pour lui aucun changement. Ainsi encore de l'exemple classique de la colonne qu'on dit être à droite ou à gauche de

l'animal, selon que ce dernier change de place, sans que, d'ailleurs, la colonne change en quoi que ce soit. La relation est alors réelle dans l'extrême qui change; elle est de raison seulement dans celui qui ne change pas. — Enfin, il est des relations qui, en tant que relations, n'ont rien de réel, parce que l'ordre qu'elles expriment est tout entier dans la raison qui va jusqu'à créer l'un des deux extrêmes pour établir certains rapports fictifs qui lui servent à ordonner ses propres actes ou à mieux connaître les divers êtres. Ainsi, pour les rapports établis par la raison entre l'être et le non-être, entre le genre et les espèces, entre le moi replié sur lui-même et fondant le rapport d'identité (Cf. q. 13, art. 7).

Cela dit, la question est de savoir si les relations que nous mettons en Dieu, non par rapport aux créatures et considérées en raison de son opération au dehors, mais qui ne se disent que de Dieu, en raison de son opération intime et immanente, suivant aux processions du Verbe et de l'Amour, — si ces relations ainsi entendues sont des relations réelles ou des relations de raison, c'est-à-dire, des relations qui supposent en Dieu et au plus intime de Lui-même des termes réels et distincts, ordonnés réellement les uns aux autres, indépendamment de tout acte de notre intelligence. La question ainsi précisée doit être résolue, ainsi que l'a déjà fait saint Thomas, dans le sens des relations réelles. Oui, les relations qui sont en Dieu, en vertu des processions intimes qui se terminent au sein de la divinité, sont des relations réelles, au sens le plus parfait et le plus formel de ce mot.

C'est qu'en effet, prouve saint Thomas, « lorsqu'un être procède d'un principe de même nature, il est nécessaire que tous deux, c'est-à-dire celui qui procède et le principe d'où il procède, conviennent en un même ordre » : ils sont de même nature, réels tous les deux et ordonnés l'un à l'autre, par ce fait très réel, et réel en tous deux, bien qu'à un titre opposé, que l'un reçoit ou a reçu, et que l'autre donne ou a donné. Nous avons ici manifestement une relation, un rapport, un ordre qui n'est pas quelque chose de fictif et d'établi par la raison; il existe en lui-même, ou plutôt dans les deux extrêmes qui le terminent, et

dans le fondement ou l'action qui les ordonne l'un à l'autre. « Ils disent l'un à l'autre un rapport très réel. — Puis donc qu'en Dieu les processions existent en identité de nature, ainsi que nous l'avons montré (question précédente, art. 3, *ad 2um*), il est nécessaire que les relations suivant à ces sortes de processions soient des relations réelles ». L'action qui les fonde est tout ce qu'il y a de plus réel, puisque c'est l'essence même de Dieu. Les deux termes sont aussi tout ce qu'il y a de plus réel, puisque Celui qui procède est Dieu et que Celui d'où il procède est Dieu aussi. Où trouver pareilles conditions de réalité pour une relation? Il est donc manifeste que les relations dont nous parlons et que nous affirmons être en Dieu sont tout ce qu'il y a de plus réel en fait de relations.

L'*ad primum* répond à la première objection tirée de Boèce. Il ne veut pas que Boèce ait entendu exclure totalement et d'une façon absolue la relation de Dieu. Que « s'il a dit que les termes relatifs ou plutôt ce que ces termes expriment ne peut en aucune manière être attribué à Dieu, c'est en prenant la raison propre de ce qui est ainsi attribué par mode de relation, selon que ce qui est ainsi attribué par mode de relation ne se prend pas par comparaison au sujet en qui la relation se trouve, mais eu égard à un autre » ; il est évident, en effet, que la relation n'est pas en Dieu, d'une façon réelle, par rapport à un terme de relation considéré comme extérieur à Dieu. « Mais par là Boèce n'a pas voulu exclure que la relation ne fût en Dieu » Lui-même, en supposant, ce que la foi nous enseigne, qu'il y a en Dieu deux ou plusieurs termes distincts qui s'opposent entre eux d'une opposition relative. « Il a voulu seulement dire, » même en entendant ainsi l'attribution relative, que cette attribution ne se faisait pas » et ne se devait pas entendre « par mode d'inhérence, selon la raison propre de la relation » considérée comme accident, « mais plutôt par mode de référence à un autre ». La relation, selon sa raison propre, comprend deux choses : premièrement, qu'elle dit rapport à quelque chose autre; secondement, qu'elle se trouve en un sujet par mode d'accident. Le premier de ces deux caractères doit être exclu de Dieu pour autant qu'il supposerait que Dieu se réfère réellement

à quelque chose d'étranger à sa nature ; le second doit aussi être exclu de Dieu, parce qu'en Dieu il n'y a pas composition de substance et d'accident. Mais nous pourrons fort bien garder du concept de relations le côté formel qui en fait un simple rapport entre deux termes, pourvu que nous entendions que les deux termes sont en Dieu et que le rapport qui est entre eux, en tant qu'il s'appuie sur eux, s'identifie avec eux. Et la chose ainsi comprise, Boèce n'a certainement pas voulu exclure de Dieu toute relation.

L'*ad secundum* explique comment, en effet, la relation du même au même, s'il s'agit du même non pas seulement spécifiquement, mais encore numériquement, ne peut être qu'une relation de raison. « La relation qui est indiquée par ce mot *le même* est une relation de raison seulement, si on prend ce mot sans restriction et d'une façon pure et simple ; cette relation, en effet, ne peut consister que dans un certain ordre, trouvé par la raison, d'une chose à elle-même considérée en deux fois » et comme dédoublée par la raison. « Il en est tout autrement quand il s'agit de choses qui sont dites *les mêmes*, non pas au point de vue numérique, mais quant à la nature du genre ou de l'espèce. Si donc Boèce assimile les relations qui sont en Dieu à la relation d'identité, ce n'est pas d'une façon absolue » et pour marquer que les relations divines ne sont que des relations de raison ; « c'est pour marquer seulement que par ces sortes de relations la substance divine n'est pas diversifiée, comme n'est pas diversifié non plus le sujet dans la relation d'identité ». C'est un exemple qu'il apporte. Et il ne l'apporte pas pour la réalité ou la non-réalité des relations divines ; il l'apporte simplement pour marquer que les relations en Dieu ne nuisent en rien à sa parfaite identité de nature. Nous aurons bientôt l'occasion de rappeler qu'en Dieu, avec l'identité absolue de nature, nous affirmons la non-identité numérique entre le Père et le Fils, ou entre les divers termes de relation qui sont en Lui.

L'*ad tertium* est très précieux. Il nous marque la différence radicale qui existe, au point de vue des relations, entre les processions au dedans et les processions au dehors. Les processions au dehors ne se terminent pas à quelque chose qui soit Dieu ;

elles se terminent à des êtres dont la nature est autre que la nature divine. Et c'est pourquoi nous ne pouvons pas établir entre la créature et Dieu des rapports de même ordre. Dieu est en dehors de l'ordre créé. « Dès là que la créature procède de Dieu en diversité de nature, il s'ensuit que Dieu est d'un autre ordre que l'ensemble des créatures. Il ne découle pas non plus de sa nature qu'il ait rapport aux créatures ; car s'Il produit les créatures, ce n'est pas par nécessité de nature ; c'est par son intelligence et sa volonté, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 14, art. 8 ; q. 19, art. 4). Il s'ensuit qu'en Dieu il n'y a pas de relation réelle à la créature. Dans les créatures, au contraire, il y a relation réelle, par rapport à Dieu, parce que les créatures sont contenues sous l'ordre divin et qu'il est dans leur nature de dépendre de Dieu (Cf. q. 13, art. 7). — Pour les processions divines, il n'en est plus de même, car elles sont en la même nature » ; elles se terminent à Dieu et non à quelque chose d'extérieur et d'étranger. Et voilà pourquoi elles peuvent constituer des relations réelles.

L'*ad quartum* n'est pas moins important. Saint Thomas y distingue entre les relations qui suivent à l'opération intellectuelle en ce sens qu'elles sont le fruit de cette opération, et les relations qui suivent à l'opération intellectuelle en raison du fruit de cette opération. « Les relations qui suivent à la seule opération intellectuelle dans les choses mêmes que l'intelligence perçoit, ne sont que des relations de raison ; parce que c'est l'intelligence qui les établit entre deux choses qu'elle entend » ; c'est ainsi que les rapports de genre à espèce ne sont que des rapports de raison ; ils n'existent pas, en tant que tels, dans les choses ; ils ne sont que dans l'intelligence ordonnant en elle-même les notions des divers êtres qu'elle a perçus dans la nature. « Mais les relations qui suivent à l'acte de l'intelligence » selon que l'intelligence en faisant son acte produit un verbe qui émane d'elle, ces relations « qui sont entre le verbe procédant par voie d'intelligence et le principe d'où il procède, ne sont pas que des relations de raison ; elles sont réelles. C'est qu'en effet l'intelligence ou la raison est une réalité ; et elle se réfère réellement à ce qui procède d'elle intellectuellement, comme la chose cor-

porelle à ce qui procède d'elle corporellement. — Et c'est ainsi que la paternité et la filiation sont des relations réelles en Dieu ».

Il y a en Dieu des relations réelles. Deux choses sont requises, en effet, pour la réalité parfaite de la relation : premièrement, qu'il y ait deux termes réels; secondement, qu'il existe un ordre réel entre ces deux termes. Or, en Dieu, en raison des deux processions dont nous avons parlé à la question précédente, il y a deux termes réels pour chacune de ces deux processions; et ces termes disent entre eux un ordre réel, puisque, dans les deux cas, l'un dit principe d'où l'autre s'origine, et cet autre dit l'aboutissement ou le terme qui s'origine du premier. — Nous devons nous demander maintenant ce que sont en Dieu ces relations réelles, si elles sont l'essence divine elle-même ou quelque chose de surajouté; et, étant donné qu'elles soient l'essence divine, si elles sont réellement distinctes entre elles. Tel est l'objet des deux articles qui vont suivre. — Et d'abord, si les relations que nous disons être réellement en Dieu sont l'essence divine elle-même.

Article II.

Si la relation en Dieu est la même chose que son essence ?

Trois objections veulent prouver que les relations en Dieu ne sont pas l'essence divine. — La première est une parole de « saint Augustin, au livre cinquième *de la Trinité* (ch. v) », où il est « dit » expressément « que *tout ce que nous mettons en Dieu ne se dit pas de Dieu selon sa substance. Nous parlons, en effet, de rapport en Lui, par exemple que le Père se rapporte au Fils; et cela n'est pas dit selon la substance divine.* Donc, la relation n'est pas la divine essence ». — La seconde objection est encore une parole de « saint Augustin, au septième livre *de la Trinité* (ch. i) », où il est « dit que *toute chose qui se dit par mode de relation est aussi quelque chose en outre de la relation, comme, par exemple, l'homme maître et l'homme serviteur.* Si donc des relations se trouvent en Dieu, il faut

qu'il y ait en Dieu quelque autre chose qui ne soit pas ces relations. Or, ce quelque chose ne peut être que l'essence divine. Donc, l'essence n'est pas les relations » en Dieu. — La troisième objection arguë de ce que « l'être de ce qui est relatif est de se référer à un autre, ainsi qu'il est dit au livre des *Prédicaments* (ch. v, n. 24). Si donc la relation est l'essence divine elle-même, il s'ensuit que l'être de la divine essence consistera dans un certain rapport. Or, ceci répugne à la perfection de l'être divin, qui est tout ce qu'il y a de plus absolu et de plus indépendant dans sa subsistence, ainsi que nous l'avons montré (q. 3, art. 4). Donc, la relation n'est pas l'essence divine ». — Cette objection est formidable.

L'argument *sed contra* est très intéressant. Il est de par ailleurs démonstratif. « Toute chose, y est-il dit, qui n'est pas l'essence divine est chose créée. Puis donc qu'en Dieu se trouvent des relations réelles, si ces relations ne sont pas l'essence divine, elles seront quelque chose de créé; et par suite on ne pourrait pas les adorer et leur rendre le culte de latrie. Or, cela même est contraire à ce que l'Église chante dans la Préface » de la Trinité : « *que nous adorons la propriété dans les Personnes et dans la Majesté l'égalité* ». Il faut savoir, et nous le dirons plus tard, que, dans la langue théologique, le mot propriété, quand nous l'appliquons aux Personnes divines, est synonyme de relation.

Au corps de l'article, saint Thomas nous prévient qu'au sujet de la question actuelle, « Gilbert de la Porée », évêque de Poitiers en 1147, « est dit avoir erré, mais avoir ensuite rétracté son erreur au concile de Reims (1148) ». Et son erreur consistait précisément à dire « que les relations en Dieu étaient par mode d'assistance ou comme apposées du dehors » à l'essence divine. Pour mieux saisir la portée de cette affirmation et la réfutation qu'il en faut faire, saint Thomas nous invite à considérer qu' « en chacun des neuf genres d'accidents, nous pouvons distinguer deux choses : l'être qui leur convient à tous, à titre d'accidents; et puis, ce qui constitue la raison propre de chacun d'eux. Ce qui leur convient à tous », à titre d'accidents, « et qu'ils ont de commun, c'est d'adhérer à un sujet; car le propre

de l'accident est d'être » non en soi, mais « en un autre ». Par conséquent, et à la considérer comme accident, la relation devra, elle aussi, être en un sujet. « S'il s'agit » non plus de ce qui leur est commun à tous, mais « de ce qui constitue leur raison propre, les autres genres d'accidents, à l'exception de la relation, tels, par exemple, que la quantité et la qualité, s'entendent, même alors, d'une certaine comparaison au sujet » où ils se trouvent ; « c'est ainsi que la quantité se définit la mesure de la substance » ou son extension en parties distinctes, « et la qualité, une disposition aussi de la substance », selon que nous l'avions déjà noté en expliquant l'article précédent. « Quant à la relation, sa raison propre ne se prend pas par comparaison au sujet où elle se trouve, mais par comparaison à quelque chose qui est en dehors ». La relation dit essentiellement, et c'est là son caractère propre, rapport à quelque chose de distinct du sujet où elle est à titre d'accident, à quelque chose qui est autre, s'il s'agit d'une relation réelle, ou qui est saisi comme tel, s'il s'agit d'une relation de raison. C'est ce que nous avons noté, à propos de l'article précédent, en disant avec Cajétan que la relation consiste essentiellement dans le *ad,* dans le *vers ;* la relation, c'est un être tourné *vers* un autre, en tant qu'il est ainsi tourné *vers lui.*

« Si donc nous considérons, même dans les choses créées, les relations sous leur raison propre de relations, nous trouverons qu'elles sont quelque chose d'*assistant* et non quelque chose d'*inhérent* intrinsèquement ; elles signifient un certain regard ou rapport qui touche en quelque façon la chose qui se réfère, en tant qu'il va de cette chose à une autre ». Ce n'est certes pas chose facile de définir la relation ainsi considérée ; mais nous voyons qu'elle est une sorte d'être, extrêmement subtil et ténu, et pour ainsi dire insaisissable, qui se tient entre deux êtres se référant l'un à l'autre ; c'est ce quelque chose d'intermédiaire qui suit au regard de l'un vers l'autre ; c'est le *vers,* comme nous disions tout à l'heure. « Si, au contraire, nous considérons la relation » non plus sous sa raison propre de relation et selon qu'elle se distingue de tous les autres accidents, mais selon ce qu'elle a de commun avec eux, c'est-à-dire « selon qu'elle est un

accident, alors elle est quelque chose d'inhérent en un sujet et elle a, en lui, un être accidentel », être postérieur et imparfait, comme le remarque saint Thomas dans sa *Somme contre les Gentils*, liv. IV, ch. XIV, puisqu'il vient après l'être de la substance et des autres accidents, tels que la quantité ou l'action et la passion, et qu'il dépend de tous ces divers êtres; mais être véritable cependant, et que nous pouvons en quelque manière saisir en le localisant.

Cela dit, il est aisé de comprendre la position de « Gilbert de la Porée », qui « n'avait considéré la relation que sous son premier aspect », sous sa raison propre de relation, et non pas sous sa raison commune d'accident. Mais cette position n'était pas tenable, non pas même en tant qu'elle était appliquée à Dieu. Elle avait, du reste, conduit Gilbert de la Porée à distinguer totalement les relations de l'essence divine; d'où il suivait fatalement ou qu'elles n'étaient rien de réel en Dieu, ou qu'elles introduisaient en Lui une réelle composition; et dans ce cas comme dans l'autre, c'était tout ensemble la raison et la foi qui étaient renversées. Mais Gilbert de la Porée s'était trompé en ne prenant qu'un aspect de la relation; car la relation ne doit pas être considérée seulement selon sa raison propre, mais encore selon ce qu'elle a de commun avec les autres accidents et qui est, nous l'avons dit, d'adhérer en un sujet et d'avoir en lui un être accidentel. Lors donc que nous parlerons de relations en Dieu, nous ne devrons pas négliger ce second aspect que nous venons de rappeler. Seulement, et dès là que nous transférerons la relation en Dieu, il faudra tenir compte d'une particularité très importante. C'est que « tout ce qui, dans les choses créées, a un être accidentel, transféré en Dieu, se trouve avoir un être substantiel; car, en Dieu, il n'y a rien » d'accidentel, rien « qui adhère à Lui comme un accident adhère à son sujet : tout ce qui est en Dieu est son essence. Ainsi donc, pour autant que la relation, dans les choses créées, a un être accidentel dans le sujet, la relation qui existe réellement en Dieu a l'être de l'essence divine, étant avec elle une chose absolument identique. Que si on la prend sous sa raison propre de relation, elle ne dit pas un rapport à l'essence, mais plutôt au terme qui s'oppose à elle »; la

paternité ne dit pas, en tant que telle, rapport à l'essence divine, mais plutôt à la filiation; car selon tout ce qu'elle est, sous sa raison propre de relation, la paternité se réfère à la filiation, et la filiation à la paternité.

« Il est donc manifeste que la relation qui existe réellement en Dieu, est identique à l'essence, selon la réalité »; elle est une même réalité avec elle. « Elle n'en diffère que selon la raison » ou le concept « qu'en a l'intelligence, en ce sens que dans la relation est inclus un rapport au terme opposé, qui n'est pas inclus dans le mot essence ». Le mot essence signifie seulement raison d'être, il ne dit pas rapport à quelque autre chose; c'est pourquoi nous distinguons en Dieu l'essence et la relation. Mais, de fait, c'est une seule et même chose, en Dieu, que ce par quoi Il a raison d'être et ce par quoi Il se réfère. « Il n'y a pas en Dieu un être pour la relation et un autre pour l'essence; l'être de la relation et de l'essence est un seul et même être ».

L'*ad primun* explique le mot de saint Augustin. « Cette parole ne signifie pas que la paternité, ou toute autre relation qui est en Dieu, ne soit pas, selon son être, la même chose que l'essence divine. Elle signifie qu'on ne l'attribue pas par mode de substance et comme existant en ce dont on la dit, mais comme se référant à un autre ». Saint Augustin parle des relations sous leur raison propre de relations, qui ne dit pas, en effet, ainsi que nous l'avons expliqué, un quelque chose de substantiel ou une modification de la substance, ni même un être adhérant ou inhérant, comme l'être accidentel de la relation, au sujet où il se trouve, mais simplement le rapport d'un sujet à un autre sujet. — « Et c'est pourquoi, ajoute saint Thomas, nous ne mettons en Dieu que deux prédicaments » : le prédicament substance et le prédicament relation. « Tous les autres prédicaments, en effet, marquent un rapport à ce dont on les dit, tant au point de vue de leur être, qu'au point de vue de leur raison propre », ainsi que nous l'avons noté au corps de l'article. « Or, il n'est rien de ce qui est en Dieu, qui puisse avoir un rapport à ce où il est ou dont on le dit, autre que le rapport d'identité, à cause de la souveraine simplicité de Dieu ». Seule, la relation qui, en plus de son être dans le sujet, dit, selon sa raison propre, un rapport à

un terme opposé, pourra, selon cette raison propre, se distinguer de l'essence divine, bien que, selon l'être qu'elle a dans le sujet, elle retourne, elle aussi, à la plus absolue et complète identité avec l'essence divine.

L'*ad secundum* répond que « de même que, dans les choses créées, en ce qui est dit d'une façon relative, on ne trouve pas seulement le rapport à quelque chose d'autre, mais aussi quelque chose d'absolu, pareillement en Dieu; seulement, d'une façon tout autre. Car ce qu'on trouve dans la créature en plus de ce qui est contenu dans la signification du terme relatif, est une réalité, une chose autre. En Dieu, au contraire, c'est une seule et même réalité que le terme de relation n'exprime qu'imparfaitement, ne pouvant être totalement comprise sous la signification d'un tel terme. Nous avons dit, en effet, plus haut (q. 13, art. 2), quand il s'est agi des noms divins, qu'il y a plus de perfection dans la divine essence que nous n'en pouvons signifier ou exprimer par quelque terme que ce soit. Et donc, il ne suit pas de là », comme le voulait l'objection, « qu'en Dieu, outre la relation, il y ait quelque autre réalité, mais seulement qu'il y a diversité selon le sens des mots ». En Dieu, il n'y a qu'une seule et même réalité qui correspond, dans son fond inépuisable, et à notre terme *essence* et à notre terme *relation;* seulement, cette même réalité est saisie par nous, sous un aspect différent, quand nous l'appelons de l'un ou de l'autre de ces divers termes.

L'*ad tertium* répond dans le même sens. « Si la perfection divine ne contenait rien de plus que ce que signifient nos termes relatifs, il s'ensuivrait que son être serait imparfait », ainsi que le concluait l'objection; « car il ne dirait qu'un rapport à quelque chose d'autre; — de même que si, en Dieu, ne se trouvait que ce qui est signifié par le mot *sagesse* », Dieu serait imparfait : « il ne serait pas quelque chose de subsistant », le mot sagesse ne désignant, par lui-même, qu'une qualité accidentelle qui affecte l'être sage. « Mais parce que la perfection de l'essence divine est plus grande que ce qu'en peut exprimer quelque terme que ce soit, il ne s'ensuit pas, si les termes relatifs ou tous autres termes appliqués à Dieu n'expriment qu'une perfection limitée, que l'essence divine ait un être imparfait; parce que

l'essence divine comprend en elle tous les genres de perfection, ainsi qu'il a été dit plus haut » (q. 4, art. 2). La perfection de l'être divin est infinie, illimitée. Or, il n'est aucun de nos termes qui puisse redire cette perfection dans son infinie plénitude. Nos termes, en effet, ne font que traduire nos concepts qui sont tous nécessairement finis et limités. Il s'ensuit que l'acte divin dans sa plénitude débordera toujours chacun de nos concepts et tous nos concepts réunis ensemble. Tout ce que nous exprimons par le terme essence, par le terme relation, par le terme sagesse, par les termes paternité, filiation, et le reste, tout cela est dans la plénitude de l'acte divin ; et cet acte divin, en raison de son infinitude, suffit à justifier tout ce que nous pouvons dire de Dieu. Tout cela s'identifie, en réalité, à l'être divin qui, à lui seul, répond à tout ce qui chez nous s'appelle essence, sagesse, paternité, filiation. Ces termes-là n'incluent donc pas, en Dieu, l'imperfection qu'ils peuvent avoir chez nous; parce que, tandis que chez nous ils correspondent à des réalités distinctes et, par suite, limitées chacune en elle-même et imparfaites, en Dieu ils aboutissent à un même fond de réalité infinie qui, dans son unique perfection, correspond à toutes ces perfections limitées et les déborde à l'infini. Aussi bien, cette même et une et infinie réalité aura tout ensemble ce qui correspond à notre mot essence, c'est-à-dire qu'elle subsistera en elle-même, et ce qui correspond à notre mot relation, c'est-à-dire qu'elle se référera à un terme opposé qui, du reste, sera lui-même la même et une et infinie réalité. On se perd dans cet abîme sans fond et dans cet Océan d'infinie perfection, qui suffit, à lui seul, à justifier tous nos termes, pour tant qu'ils multiplient, et qu'ils diversifient, et qu'ils divisent ou qu'ils composent les aspects, multipliables à l'infini pour nous, de cette unique et infinie perfection qui est l'acte pur. [Cf. ce que nous avons dit, là-dessus, dans la question 13 des Noms divins; et aussi notre travail sur *l'idée de Dieu en nous* et sur *la Trinité des Personnes en Dieu*, paru dans la *Revue Thomiste*, novembre 1900, et janvier 1902.]

Il y a en Dieu des relations réelles; et ces relations, selon qu'elles impliquent un sujet en qui elles se trouvent, ne sont

autres que l'essence divine elle-même : en Dieu, en effet, il n'y saurait rien avoir d'accidentel. La seule distinction qui soit, entre elles et l'essence divine, est une distinction de raison, fondée sur l'infinie plénitude de l'être divin, mais qui n'existe formellement que dans l'intelligence créée, saisissant, sous des raisons diverses, cette infinie plénitude, qu'elle ne peut égaler par aucun de ses concepts, ni exprimer totalement par aucun de ses termes. — Tout de suite, une nouvelle question se pose. Ces relations que nous savons être réelles en Dieu, parce qu'elles suivent à une action réelle et existent entre des termes réels, mais qui ne se distinguent pas réellement de l'essence divine, ne faisant qu'un avec elle, dans quel rapport sont-elles entre elles-mêmes. Sont-elles distinctes l'une de l'autre, et quelle est la nature de cette distinction? Est-ce une distinction de raison ou une distinction réelle? Tel est l'objet de l'article suivant, un des plus importants et des plus délicats de tout le traité.

Article III.

Si les relations qui sont en Dieu se distinguent réellement l'une de l'autre.

Le titre de cet article, ainsi que l'observe Cajétan, doit être pris dans un sens indéfini, et non pas dans un sens déterminé et distributif pour toutes et chacune des relations qui sont en Dieu. Nous verrons, en effet, que la paternité ou la filiation et la spiration active ne se distinguent pas réellement l'une de l'autre. Il s'agit donc de savoir si les relations qui sont en Dieu entraînent, du fait même qu'elles sont des relations et à moins qu'il n'y ait une raison spéciale qui motive quelque exception, la distinction réelle des unes par rapport aux autres.

Trois objections veulent prouver qu'il n'y a pas de distinction réelle entre les relations divines. — La première en appelle au principe d'identité : « Toutes choses identiques à une même chose sont identiques entre elles. Or toute relation existant en Dieu est identique réellement à l'essence divine. Donc les relations divines ne se distinguent pas réellement l'une de l'autre ».

Est-il besoin de faire remarquer que cette objection est l'objection obvie et qui saute d'elle-même aux yeux, quand il s'agit du mystère de la Trinité. La réponse qu'y fera saint Thomas sera extrêmement intéressante. — La seconde objection qui fait instance à la première et en découle comme la troisième découlera de la seconde et formera une nouvelle instance — car ces trois objections s'enchaînent et procèdent avec une suite admirable, *pulcherrime procedunt*, ainsi que s'exprime le P. Janssens — ne veut pas se contenter de la réponse qu'elle prévoit pour la première objection. Si vous dites que « la paternité et la filiation se distinguent de l'essence divine selon la raison ou le sens des termes, nous en pouvons dire autant de la bonté et de la puissance. Or, cette distinction de raison ne fait pas qu'il y ait une distinction réelle entre la bonté et la puissance en Dieu. Pourquoi la même distinction de raison ferait-elle que la paternité et la filiation se distinguent réellement entre elles? » — La troisième objection, nous l'avons déjà noté, fait aussi instance. On en appellera peut-être, quand il s'agit de la paternité et de la filiation, à la raison d'origine, en ce sens que du Père, en qui se trouve la paternité, s'origine le Fils en qui se trouve la filiation; et, en effet, c'est un principe dans le traité de la Trinité, qu' « en Dieu il n'y a de distinction réelle qu'en raison de l'origine » ou de la procession. « Mais une relation ne paraît pas s'originer de l'autre. Donc », même avec cela, « on ne voit pas que les relations soient réellement distinctes entre elles ».

L'argument *sed contra*, capital dans la question actuelle, rappelle un mot de « Boëce » qui « dit dans son livre *de la Trinité* (ch. 6) que *la substance* en Dieu *contient l'Unité* et que *la relation multiplie la Trinité*. Si donc les relations ne se distinguent pas l'une de l'autre réellement, nous n'aurons plus en Dieu une Trinité réelle, mais seulement une Trinité de raison; ce qui est l'erreur même de Sabellius ». Donc il faut de toute nécessité, et sous peine de nier le dogme en ce qu'il a de plus strict et de plus essentiel, admettre une distinction réelle entre les relations divines. Cette conclusion est expressément de foi. Elle se trouve déjà formulée dans le symbole du XIe concile de Tolède, en 675 : « C'est dans la relation des Personnes qu'on

trouve le nombre; dans la substance de la divinité il n'est rien qui puisse être nombré » (Denzinger, n. 227). Le IVe concile de Latran (1215) dit aussi : « Cette sainte Trinité, indivise selon la commune essence, et distincte selon les propriétés personnelles » (Denzinger, n. 355). De même, le concile de Florence (1439), en sa 18e session, dit que « pour les Docteurs tant grecs que latins, c'est la relation seule qui multiplie les Personnes dans les productions divines, la relation qu'on appelle relation d'origine, qui tient tout entière en deux choses : de qui l'autre et lequel de l'autre », c'est-à-dire : quel est le principe et quel est le terme. Parole vraiment d'or, observe le P. Janssens en la citant et qui consacre dans sa suite si logique l'ordre même du traité tel que nous l'avons dans saint Thomas : les processions, les relations, les Personnes.

Au corps de l'article, saint Thomas se contente d'en appeler au grand principe que nous avons déjà rencontré à la première question de ce traité, et qui est le dernier mot — nous l'avons noté en citant le passage correspondant de la *Somme contre les Gentils* — de la raison humaine sur le mystère qui nous occupe. « Dès là, répond saint Thomas, qu'on attribue une chose à quelqu'un, il est nécessaire qu'on attribue à ce quelqu'un tout ce qui appartient à l'essence de cette chose »; c'est évident. « Ainsi, par le fait même qu'on attribue à quelqu'un d'être homme, on lui attribue d'être raisonnable. Or, il est de l'essence de la relation d'être un certain rapport d'une chose à une autre, qui fait que l'une s'oppose à l'autre d'une opposition relative », c'est-à-dire qu'elles se font face l'une à l'autre. « Puis donc que la relation se trouve réellement en Dieu, ainsi qu'il a été dit (à l'article premier de cette question), il faut de toute nécessité qu'il y ait, en Dieu, une réelle opposition », un réel *se faire face*. Or, impossible d'avoir ce réel *se faire face*, s'il n'y a pas deux choses réellement distinctes, dont l'une n'est pas l'autre, en tant qu'elles se font face : « l'opposition relative entraîne dans son concept la distinction. Donc en Dieu se trouve une distinction réelle, non pas selon la réalité absolue qui est l'essence divine, où se trouve la souveraine unité et simplicité; mais selon la réalité relative ». La réalité relative, qui est en Dieu au souve-

rain degré puisque cette réalité relative est l'être même divin, renferme dans son concept et, par suite, a, en Dieu, le fait de se référer, de se référer non pas à l'essence divine considérée en elle-même et en tant que telle, mais de se référer à un terme de relation qui lui sera nécessairement, en tant que tel, opposé, bien qu'il soit lui-même, de par ailleurs, et comme l'est le premier terme auquel il s'oppose, une seule et même chose avec l'infinie réalité qui est l'essence divine. La relation, en tant qu'elle suit aux processions divines, est réelle en Dieu. Elle a par conséquent, en tant que relation, deux termes réels, et réellement distincts puisqu'ils se font face l'un à l'autre dans leur réalité relative. Il s'ensuit qu'elle-même, en tant qu'elle se trouve en chacun des deux termes, caractérisant l'un et l'autre, sera aussi, nécessairement, quelque chose de réel. Non pas toutefois que cette réalité s'ajoute à l'essence divine comme une nouvelle réalité distincte d'elle; car tout ce qu'il y a de réalité dans la relation, elle le tient de l'essence divine, ou plutôt n'est qu'une même réalité avec cette divine essence. Mais comme les réalités relatives, en tant que telles, se distinguent entre elles, on pourra les ajouter l'une à l'autre, et nous verrons tout à l'heure (à l'article suivant) combien elles sont. Elles seront plusieurs réalités relatives, sans que pourtant, en Dieu, il y ait plusieurs réalités au sens absolu de ce mot, car chacune des réalités relatives est la même réalité absolue. Il n'y a pas, en Dieu, union ou composition de réalités multiples; il n'y a que l'infinie réalité de son acte, ainsi que nous l'avons noté à l'*ad secundum* et à l'*ad tertium* de l'article précédent. Mais, dans cette infinie réalité, et précisément parce qu'elle est infinie, il y a tout ce qui correspond à nos divers concepts d'être, d'essence, de personne, de Père, Fils et Saint-Esprit, comme il y a aussi, nous l'allons redire en répondant à la seconde objection, tout ce qui correspond à nos divers concepts de bonté, de sagesse, de puissance, de justice, de miséricorde, d'intelligence, de volonté, et le reste. Seulement, entre les divers concepts des trois Personnes et les divers concepts d'être, d'essence, de bonté ou autres attributs, il y a cette différence, que ces derniers concepts ne s'opposent pas entre eux, tandis que pour les premiers existe une opposition

relative irréductible. Et de là vient qu'entre l'essence, l'être, la bonté, la justice, il n'y a, en Dieu, qu'une distinction de raison, tandis que, entre les trois Personnes divines, nous aurons une distinction réelle. C'est-à-dire que le Père, en tant que Père, ou en tant que terme relatif, est une réalité distincte, et le Fils, en tant que Fils, une autre réalité distincte, et le Saint-Esprit, en tant que Saint-Esprit, une autre réalité distincte; trois réalités relatives qu'on peut bien additionner en tant que telles, mais qu'on ne peut pas additionner en tant que réalités tout court et comme pour former un tout composé; car ce par quoi le Père ou première réalité relative est, et tout ce qu'il y a de réalité en Lui, lui vient de ce par quoi également le Fils est et a raison de réalité. Il y a donc bien plusieurs réalités relatives ou de relation; mais il n'y a qu'une seule et même réalité absolue, avec laquelle, du reste, s'identifie, quant à la réalité, bien qu'elle réponde à un concept différent, chacune des réalités relatives.

« Et vous voyez, observe très sagement le P. Janssens, comment la vérité catholique, toujours constante à elle-même, se tient à égale distance de deux extrêmes opposés qui sont tous deux une erreur. L'erreur de Gilbert de la Porée a été de ne considérer dans la relation que l'élément du *faire face;* l'erreur de Sabellius, de négliger cet élément et de ne considérer que l'élément de l'inhérence en un sujet. Aussi bien, saint Thomas, à très bon droit, a pu faire cet argument : Ou il y a en Dieu de vraies relations, ou ces relations n'y sont pas. Si elles n'y sont pas, c'en est fait du mystère de la Trinité; car alors il n'y a plus de processions en Dieu. Si elles y sont, il faut que l'élément le plus formel de la relation s'y trouve ». Or, cet élément, nous l'avons dit, c'est le fait de se référer à un quelque chose distinct de soi. « La vérité consiste donc dans l'union la plus étroite des deux éléments; et il faut dire que Dieu est tout ensemble : — le Suprême Absolu, d'où provient l'identité, avec la nature divine, de la relation considérée quant à son élément d'inhérence; — et le Suprême Relatif, d'où la distinction réelle des relations entre elles considérées quant à l'élément de la référence, c'est-à-dire en vertu de l'opposition que cette référence entraîne nécessairement ».

L'*ad primum* est extrêmement important; et, chose admirable, c'est au philosophe païen Aristote que saint Thomas va emprunter la réponse à la plus redoutable objection que la raison humaine puisse faire contre le mystère de la Trinité. Cette objection était, il nous en souvient, que « toutes réalités dont chacune est identique à une troisième, sont identiques entre elles; or, en Dieu, les relations sont identiques, chacune, à l'essence divine, selon leur réalité; donc elles sont réellement identiques entre elles ». Saint Thomas, s'appuyant sur Aristote au 3e livre des *Physiques* (Did., ch. 3, n. 4; de S. Th., leç. 5), remarque que « cet argument, que *toutes choses qui sont identiques à une même chose, sont identiques entre elles*, ne tient que » dans le cas d'une identité absolue et « lorsque l'identité est tout ensemble identité réelle et de raison »; que s'il y a la plus légère différence, et, par exemple, « si », avec l'identité réelle, « il y a une différence de raison, l'argument ne tient plus ». Et saint Thomas rappelle l'application fameuse qu'Aristote lui-même faisait de ce principe ainsi entendu. Il disait, au même endroit que nous venons de citer (n. 5), que l'*action* était une même chose avec le *mouvement*, et pareillement aussi la *passion*, sans qu'il s'ensuive cependant que l'action et la passion soient une même chose; et cela parce que » entre l'action ou la passion et le mouvement, bien qu'il y ait identité réelle, il y a différence de raison; « dans l'action », en effet, « est connoté le rapport de principe du mouvement allant du moteur dans le mobile, tandis que dans la passion est connoté le rapport de terme du mouvement qui vient d'un autre » et se termine là [1]. « Pareillement, dit

1. Le texte dont il s'agit, et que rappelle ici saint Thomas, est emprunté, nous l'avons dit, au 3e livre des *Physiques*, ch. 3. Aristote, en cet endroit, examine précisément la question de savoir si l'action et la passion ne sont qu'un seul et même mouvement, ou si elles constituent deux mouvements distincts. Des diverses objections qu'il se pose, ou qu'il signale, contre la thèse de l'identité, il en est une qui arguë de la distinction réelle qu'on doit admettre entre l'action et la passion. — Direz-vous, s'objecte-t-il, que l'action et la passion, ποίησις καὶ πάθησις, ne sont qu'un même mouvement, un même « acte » — μία ἐνέργεια? Vous ne le pouvez pas; car il s'ensuivrait que l'action et la passion seraient la même chose', ἔσται ταὐτὸ ἡ ποίησις καὶ ἡ πάθησις. — Il répond : Nous devons dire que l'action n'est pas, à proprement parler, la même chose que la passion; mais bien ce où elles se trouvent, le mouvement : εἰπεῖν οὐδ' ἡ ποίησις

saint Thomas, s'élevant d'un coup d'aile aux plus hauts sommets que la raison humaine puisse atteindre, — bien que la paternité en Dieu soit une même chose en réalité avec l'essence divine, et aussi la filiation, cependant la paternité et la filiation impliquent, dans leurs raisons propres, des rapports qui s'opposent. Et c'est pourquoi elles se distinguent » réellement « l'une de l'autre ».

Cette réponse de saint Thomas fut attaquée au quatorzième siècle, par Auriol, un des grands antagonistes du saint Docteur [1]. Il ne voulait pas que de la non-identité absolue entre les relations et l'essence, on ait le droit de conclure à une distinction réelle entre les relations. Il prétendait que tout ce qu'on en peut tirer, c'est une simple distinction de raison. Voici comment il raisonnait : Toutes choses qui sont réellement identiques à une troisième, n'en différant que selon la raison, sont réellement identiques entre elles, et ne se distinguent que d'une distinction de raison. Or, les relations divines sont réellement identiques à l'essence divine, et n'en diffèrent que selon la raison. Donc, il n'y a entre elles qu'une distinction de raison, et elles sont réelle-

τῇ παθήσει τὸ αὐτὸ κυρίως, αλλ' ᾧ ὑράρχει ταῦτα, ἡ κίνησις. Puis il ajoute, voulant expliquer sa réponse, mais avec une concision vraiment désespérante et tout à fait impossible pour une autre langue que cette admirable langue d'Aristote : τὸ γὰρ τοῦδε ἐν τῷδε, καὶ τὸ τοῦδε ὑπὸ τοῦδε ἐνέργειαν εἶναι, ἕτερον τῷ λόγῳ. Saint Thomas, commentant cette réponse, fait observer que, pour répondre à l'objection, Aristote distingue entre la réalité du mouvement ou de l'« acte » et la raison ou le concept d'action et de passion. La réalité de l'« acte », ou du mouvement, est la même; elle reste identique; il n'y en a qu'une. Mais cette même réalité, suivant qu'elle est « l'acte de ceci, comme étant en ceci, τοῦδε ἐν τῷδε », ou « l'acte de ceci, comme partant de ceci, τοῦδε ὑπὸ τοῦδε », correspond à deux concepts différents et irréductibles. Et l'action, c'est précisément cette réalité, ce mouvement, cet « acte, ἐνέργεια », selon qu'il est l'« acte de ceci comme étant en ceci ». Il s'ensuivra donc que l'action et la passion, bien que n'étant qu'un même « acte », considéré en lui-même ou dans le « milieu » de la passion et de l'action, constitueront, par rapport à cet « acte » identique, deux « termes » ou deux « extrêmes » irréductibles et réellement distincts. « Et l'on voit par là, conclut saint Thomas, résumant très exactement la pensée d'Aristote, que si le mouvement qui va du moteur à la chose mue est identique, précisément parce qu'il fait abstraction, en lui-même, de la raison de moteur et de chose mue, cependant autre sera le mouvement du moteur, ou l'action, et autre le mouvement de la chose mue, ou la passion, parce que l'action et la passion portent en elles et constituent deux concepts irréductibles. » (S. Th. in III *Physic.*, leç. 5.)

1. Cf. Capréolus, in I *Sentent.*, dist. 2, q. 3; — de la nouvelle édition Paban-Pègues, t. I, p. 152.

ment identiques. — La mineure de cet argument est concédée par nous. Quant à la majeure, Auriol la prouvait par une règle de logique qu'il formulait ainsi : le rapport des deux extrêmes, dans un argument, dépend à ce point de leur rapport au moyen terme, que si par exemple (et c'est ici le cas), il s'agit d'un rapport d'identité, l'identité des extrêmes en eux sera nécessairement la même que leur identité au moyen terme. — Si ce priucipe était vrai, ç'en serait fait de l'explication de saint Thomas, et il ne nous resterait plus d'autre ressource que d'en appeler à la non-universalité du principe d'identité, ainsi que l'ont fait Suarez, (*De Trinitate,* liv. IV, ch. 3, n° 7) et Molina (*in* Primam Partem, q. 29 art. 2, disp. 2). Mais ce serait là une extrémité déplorable, et que nous n'avons garde d'accepter. Aussi bien, le principe invoqué par Auriol, pour prouver la majeure de son argument, est-il un principe faux, ainsi que le démontre Capréolus dans sa belle défense de l'explication de saint Thomas. Il n'est pas vrai que le rapport des deux extrêmes entre eux dépende, au sens où l'entend Auriol, de leur rapport au moyen terme. Il n'est pas vrai que leur idendité respective à ce dernier entraîne nécessairement une semblable identité entre eux; et que, par exemple, s'ils sont identiques au moyen terme, d'une identité réelle, ils doivent aussi entre eux se trouver réellement identiques, surtout si l'on suppose que le moyen terme n'est identique aux deux extrêmes que d'une identité, pour ainsi parler, matérielle, et non pas d'une identité formelle; entendez par là que le contenu des idées exprimées sera tout différent, bien que ce contenu aboutisse à un fond de réalité identique. Dans ce cas, en effet, l'on n'aura, entre les deux extrêmes et le moyen terme, qu'une identité accidentelle et quasi fortuite; ce qui signifie que, de soi et à prendre les extrêmes indépendamment de tel sujet, où de fait ils se rencontrent, ces extrêmes n'auraient entre eux aucun rapport d'identité.

Capréolus donnait un exemple que nous reproduisons dans toute sa simplicité. Il s'agit de deux qualités, l'humidité et la blancheur, que nous trouvons unies dans un seul et même sujet: la neige. Ces deux qualités ne font qu'un avec la neige; car la neige est blanche et elle est humide. Et, de plus, ces deux qua-

lités sont unies entre elles dans ce même sujet ; c'est, en effet, la même neige qui est humide et qui est blanche. S'ensuit-il que ces deux qualités considérées en elles-mêmes soient également unies ? Evidemment non. Nous ne dirons jamais que la blancheur, même dans cette neige, est humide, ou que l'humidité est blanche. La blancheur actue la neige ; elle la fait blanche. Elle n'actue pas l'humidité. Et donc, même dans cette neige, il y a une unité plus étroite, entre l'humidité, ou la blancheur, et la neige où elles se trouvent, qu'entre cette humidité et cette blancheur qui se trouvent dans cette neige. Par où l'on voit que l'unité ou l'identité de ces deux extrêmes entre eux n'est pas la même que l'unité ou l'identité respective de chacun d'eux au moyen terme qui les unit.

Et de même, reprend Capréolus, s'élevant de nouveau à la hauteur du débat actuel, de même dans la question qui nous occupe, encore qu'il n'y ait aucune proportion entre l'exemple que nous venons de donner et l'auguste mystère de la Très sainte Trinité. Nous dirons donc que cette proposition d'Auriol, — l'identité des deux extrêmes doit être la même que leur identité au moyen terme — n'est pas vraie et ne s'applique pas, lorsque l'attribution des deux extrêmes au moyen terme n'est pour ainsi parler qu'accidentelle et matérielle. Il faudrait, pour que la règle fût vraie et s'appliquât dans toute sa rigueur, que l'attribution identifiât, non pas seulement le sujet matériel des deux notions, mais ces deux notions elles-mêmes en ce qu'elles ont de plus formel. Or, tel n'est pas le cas dans le mystère de la Très sainte Trinité. Quand nous disons que le Père est l'essence, il ne s'agit pas d'une identification formelle ; il ne s'agit que d'une identification quasi matérielle ou quasi accidentelle ; c'est-à-dire qu'en soi le contenu de l'idée exprimée par le mot « Père » (et l'on doit dire la même chose du « Fils » ou du « Saint-Esprit ») et le contenu de l'idée exprimée par le mot « essence » ne sont pas du tout la même chose. Seulement, il se trouve qu'en Dieu le contenu de ces deux idées aboutit, de fait, à un fond de réalité identique. Si donc nous les disons réellement identiques, ce n'est pas d'une identité formelle qu'il s'agit, mais d'une identité qu'on peut appeler quasi accidentelle et quasi

matérielle. Il s'ensuit que l'explication donnée par saint Thomas et que, du reste, il appuyait sur Aristote lui-même, peu suspect sans doute d'être de connivence avec nous dans la justification du mystère de la Trinité, garde toute sa force. Le principe d'identité n'est aucunement atteint par les données du mystère. Il a suffi, pour sauvegarder ce principe, de noter qu'il ne s'appliquerait que s'il y avait, entre l'essence divine et les relations en Dieu, une identité absolue. Mais cette identité absolue n'existe pas, puisqu'il y a entre elles une différence de raison.

L'*ad secundum* répond à l'instance que faisait la seconde objection. Elle observait que la même distinction de raison existe entre l'essence divine et la bonté ou la puissance en Dieu ; et cependant nous n'en concluons pas que la bonté et la puissance soient réellement distinctes entre elles. — Sans doute, répond saint Thomas ; mais « la bonté et la puissance n'entraînent dans leur concept aucune opposition, et ce n'est donc pas la même chose ». Si nous parlons de distinction réelle entre les relations, ce n'est pas seulement, comme semblait le croire l'objection, parce que les relations se distinguent de l'essence, d'une distinction de raison. Cette distinction de raison est requise pour que la distinction réelle entre elles soit possible; mais la distinction réelle se fonde sur l'opposition relative qui exige la présence et le face à face de deux termes réellement distincts. C'est là la raison formelle de la distinction entre les relations.

L'*ad tertium* oberve que « si les relations, à proprement parler, ne sortent pas ou ne procèdent pas l'une de l'autre », ainsi que le notait l'objection, « elles n'ont d'être cependant que par l'opposition qui suit à la procession par laquelle l'un s'origine de l'autre ». Et donc, puisque c'est le fait de la procession qui entraîne en Dieu la distinction réelle, les relations qui se distinguent en vertu de ce fait seront, entre elles, réellement distinctes.

Il y a, en Dieu, des relations réelles fondées sur de réelles processions ; et ces relations, bien qu'en fait elles ne soient rien autre que Dieu même, cependant comme elles incluent une opposition corrélative que le terme Dieu n'inclut pas, se distingueront

réellement entre elles, de telle sorte que l'une n'est pas l'autre et qu'elles constituent des réalités relatives distinctes et multiples, en Dieu, où pourtant ne se trouve qu'une seule et identique réalité absolue. — Ces réalités relatives multiples en Dieu, combien sont-elles? Telle est la question qu'il nous faut maintenant examiner.

Article IV.

Si en Dieu ne se trouvent que quatre relations réelles, savoir : la paternité, la filiation, la spiration et la procession?

Quatre objections veulent prouver qu'il y a d'autres relations en Dieu, en plus de celles que nous venons de citer. — La première voudrait ajouter « les relations de sujet connaissant et d'objet connu, de sujet voulant et d'objet voulu ». « En Dieu », ces relations « peuvent être marquées ». « Or, il semble bien que ces relations sont réelles; et, d'autre part, elles ne sont pas contenues parmi celles que nous avons énumérées. Donc les quatre relations énumérées ne sont pas les seules qui soient en Dieu ». — La seconde objection voudrait multiplier à l'infini les relations de Verbe intelligible en Dieu. C'est qu'en effet, « les relations réelles se prennent en Dieu selon la procession intelligible du Verbe. Or, les relations intelligibles se multiplient à l'infini, d'après Avicenne (*Métaphysique*, traité III, ch. 10) », car d'un verbe procède un autre verbe, et de cet autre un autre, indéfiniment. « Donc en Dieu il y a une infinité de relations réelles ». — La troisième objection voudrait autant de relations réelles qu'il y a d'idées en Dieu. « Les idées, en effet, sont en Dieu, de toute éternité, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 15, art. 2). Et d'autre part, elles ne se distinguent entre elles que par le rapport qu'elles disent aux objets, ainsi qu'il a été dit aussi (au même article). Donc il y a en Dieu un bien plus grand nombre de relations éternelles ». — La quatrième objection en appelle à ce que « l'égalité et la similitude et l'identité sont des relations; et on les trouve en Dieu de toute éternité. Donc il y a en Dieu de toute éternité bien d'autres relations que les quatre dont il a été parlé ».

L'argument *sed contra* trouve au contraire qu'avec quatre il y en a trop. « Il semble qu'il en faut moins que cela », et à la rigueur deux suffiraient. « Aristote, en effet, au 3e livre des *Physiques* (ch. 3, n. 4; de S. Th., leç. 5), remarque que *c'est la même route qui va d'Athènes à Thèbes et de Thèbes à Athènes*. Il semble donc que pareillement c'est la même relation qui va du Père au Fils, et que nous appelons *paternité*, et qui va du Fils au Père, appelée de ce chef la *filiation*. Et de la sorte il n'y a plus quatre relations en Dieu ». — Cet argument *sed contra* constitue une véritable objection, et saint Thomas y répondra en même temps qu'aux précédentes qui concluaient en sens inverse.

Au corps de l'article, saint Thomas commence par nous rappeler une parole d'Aristote au 5e livre des *Métaphysiques* (S. Th., leç. 17; Did., liv. IV, ch. 15, n. 1) disant que « toute relation se fonde sur la quantité, comme les relations de *double*, de *moitié*, ou sur l'action et la passion, comme les relations d'œuvre et ouvrier, de père et fils, de maître et serviteur, et le reste ». Or, « s'il s'agit de la quantité » prise au sens strict et comme désignant un accident matériel affectant la substance corporelle (et il ne s'agit que de cette quantité dans le texte d'Aristote), il est évident qu'« elle n'est pas en Dieu; car suivant le mot de saint Augustin (dans son traité *Contre la lettre des manichéens, qu'on appelle du fondement*, ch. 15) *Dieu est grand sans quantité*. Il s'ensuit que nous ne pouvons parler de relation réelle en Dieu qu'autant qu'elle se fonde sur l'action. Non pas toutefois » sur toute espèce d'action, et, par exemple, « sur les actions qui font que quelque chose d'extrinsèque à Dieu en procède », comme il arrive dans la création et le gouvernement divin; « parce que les relations de Dieu à la créature ne sont pas réelles en Dieu, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 13, art. 7). Il demeure donc que les relations réelles en Dieu ne se peuvent prendre qu'en raison des actions qui font que quelque chose procède en Dieu, non pas au dehors, mais au dedans » de Lui. « Or, ces sortes de processions ne sont qu'au nombre de deux, ainsi qu'il a été dit (q. 27, art. 5) : celle qui suit à l'acte de l'intelligence, et c'est la procession du Verbe; et celle qui suit à l'acte de la volonté, la

procession de l'Amour ». Par conséquent, nous n'aurons de relations réelles en Dieu qu'autant qu'il y aura de relations suivant à la procession du Verbe et à la procession de l'Amour. Ces relations sont au nombre de quatre. En effet, « pour chacune des deux processions, il faut noter deux relations opposées : l'une, qui est du terme de la procession à son principe ; l'autre, qui est du principe au terme. La procession du Verbe est appelée génération, selon la raison propre qu'a la génération dans les êtres vivants. La relation du principe de la génération » à son terme « dans les vivants parfaits est appelée *paternité;* la relation du terme à son principe, *filiation* ». Nous aurons donc, en Dieu, pour la première procession qui est la génération du Verbe, deux relations dont l'une, celle qui est dans le Principe par rapport au Verbe, s'appellera la paternité, et dont l'autre, celle qui est dans le Verbe par rapport à son Principe, s'appellera la filiation. « S'il s'agit de la procession de l'Amour, nous avons noté plus haut (q. 27, art. 4), qu'elle n'avait pas de nom spécial. Il s'ensuit que les relations, non plus, qui suivent à cette procession, n'auront de nom particulier. On appelle la relation du principe de cette procession, du nom de *spiration*; et la relation du terme, du nom de *procession* ; bien que ces deux termes concernent les processions elles-mêmes ou les origines et non pas les relations ». Pour les raisons indiquées plus haut (q. 27, art. 4), notre langue est trop pauvre pour désigner par un nom spécial et approprié, le mystère de la procession de l'Amour en Dieu ; et c'est pourquoi nous nous contentons de termes généraux qui conviennent aux processions divines et nous nous en servons, faute de mieux, même à l'effet de désigner soit la procession de l'Amour soit les relations qui en résultent.

L'*ad primum* est extrêmement précieux. Il nous marque la différence qui existe entre les relations qui suivent aux processions réelles en Dieu et les relations qui se disent en raison de l'action divine considérée par rapport à son objet. « Pour les êtres en qui diffère l'entendement et la chose entendue, le sujet voulant et la chose voulue, il peut y avoir une relation réelle entre la science et la chose sue, entre le sujet qui veut et la chose voulue », puisqu'il y a deux termes réellement distincts l'un de l'au-

tre. « Mais en Dieu c'est une chose absolument identique que l'entendement et la chose entendue », même quand il s'agit des objets autres que Lui ; « parce que c'est en s'entendant Lui-même qu'Il entend toutes choses ; et également, la volonté et l'objet voulu. Il s'ensuit qu'en Dieu ces sortes de relations ne sont pas réelles, pas plus que n'est réelle la relation du même au même » ; ce ne sont là que des relations de raison. « Il n'en va pas de même de la relation » de Dieu « au Verbe ; cette relation est réelle ; parce que le Verbe rentre dans l'action de l'intelligence, non pas à titre de chose entendue, mais comme terme qui procède en vertu de cette action : lorsque, en effet, nous entendons une pierre, ce que l'intelligence conçoit de la chose entendue, est cela même que nous appellons *verbe* ». Il est de l'essence du verbe d'être un quelque chose qui procède par voie d'action intelligible et non pas d'être la chose connue ; le verbe n'est pas ce que l'on connaît, c'est ce que l'on se dit quand on connaît ; c'est la conception que l'on se forme au dedans de soi de la chose connue. Dès lors, il est aisé de voir que partout où il y a verbe — et il y a Verbe en Dieu — le verbe qui procède est distinct réellement du principe d'où il procède ; distinction réelle qui fonde les relations réelles du Principe au Verbe et du Verbe au Principe, quelle que soit d'ailleurs l'identité réelle du sujet connaissant et de l'objet connu. Inutile d'observer que tout ce que nous disons du Verbe quant à la réalité de sa procession et aux distinctions ou aux relations réelles qui s'ensuivent, s'applique également à l'Amour.

L'*ad secundum* observe qu'« en nous, les relations intelligibles se multiplient à l'infini, parce que autre est l'acte par lequel l'homme entend la pierre, et autre l'acte par lequel il entend qu'il entend la pierre, et autre l'acte par lequel il entend qu'il entend cela ; et ainsi à l'infini dans la multiplication des actes de l'intelligence, et par conséquent dans les relations de l'intelligence ». Tout cela provient de ce que les actes de l'intelligence sont multipliables chez nous à l'infini. « Mais en Dieu il n'y a pas place pour chose semblable, attendu que par un seul et même acte Il entend toutes choses ».

L'*ad tertium* a un mot très important pour la question des

idées en Dieu. Il observe que « les idées et leurs rapports sont en Dieu à titre d'objets connus par Lui. Il s'ensuit que de leur pluralité il ne résulte pas qu'il y ait plusieurs relations en Dieu, mais que Dieu connaît plusieurs relations ». Les idées n'ont pas raison de Verbe en Dieu ; elles n'ont que raison d'objets connus.

L'*ad quartum* nous prévient que « l'égalité et la similitude, en Dieu, ne sont pas des relations réelles, mais de raison seulement, ainsi qu'il sera montré plus loin » (q. 42, art. 1, ad 4um).

L'*ad quintum* est la réponse à l'argument *sed contra* qui, nous l'avons noté, formait une véritable objection en sens inverse des précédentes. Saint Thomas accorde que sans doute « c'est la même route de Thèbes à Athènes et d'Athènes à Thèbes ; mais » il observe que « cependant les rapports sont divers » : l'ordre des extrêmes n'est pas le même dans les deux cas ; en effet, ce qui était principe ou point de départ dans un cas, devient terme ou point d'arrivée dans l'autre, et *vice versa*. D'où il résulte que si la route est la même, l'ordre qu'elle dit au fait d'y marcher ne l'est pas ; il est même en sens inverse. « On ne peut donc pas conclure de là que ce soit la même relation du Père au Fils et du Fils au Père ; on ne pourrait conclure cela que s'il s'agissait d'un quelque chose d'absolu » qui se trouverait entre les deux, « si », en effet, « il pouvait y avoir quelque chose entre les deux », comme la route est entre Thèbes et Athènes.

Nous ne pouvons mieux faire en terminant cette grande question des relations divines, que de citer une admirable page du P. Lacordaire dans sa conférence sur *la Vie intime de Dieu*. — « Qu'est-ce qu'une relation ? » demande-t-il. Et il répond : « Une relation consiste dans le rapprochement de deux termes distincts. Le rapprochement parfait est l'unité, la distinction parfaite est la pluralité, par conséquent la relation parfaite est l'unité dans la pluralité. Dieu est un ; sa substance est indivisible parce qu'elle est infinie ; cela est hors de doute pour la foi comme pour la raison. Dieu ne peut donc être plusieurs par la division de sa substance. Mais s'Il n'est pas plusieurs par la division de sa substance, comment le sera-t-Il ? Comment un être

un et indivisible peut-il en même temps se trouver plusieurs ? Messieurs, je n'ai besoin que d'un mot, et je vous demande à mon tour : Pourquoi Dieu a-t-Il besoin d'être plusieurs ? N'est-ce pas pour avoir en Lui-même des relations, ces relations sans lesquelles nous ne saurions concevoir ni l'activité, ni la vie, ni l'être ? Eh bien, que la substance de Dieu demeure ce qu'elle est et ce qu'elle doit être, le siège de l'unité, et qu'elle produise en elle-même, sans se diviser, des termes de relation, c'est-à-dire des termes qui soient le siège de la pluralité en se référant à l'unité. Car ces deux choses, l'un et le plusieurs, sont également nécessaires pour constituer des relations, et si la substance de Dieu était divisible, l'unité y manquant, les relations y manqueraient aussi. — Je vous comprends, Messieurs : vous voulez me dire que vous n'entendez même pas les expressions dont je me sers, et qu'il y a contradiction manifeste entre l'idée d'une substance unique et l'idée de plusieurs termes de relation qui y seraient contenus sans la diviser. Je vais vous montrer le contraire, et n'eussiez-vous que l'intelligence d'un enfant, elle vous suffira pour me suivre et pour rendre justice à la vérité.

» J'étends la main : où est-elle, ma main ? Elle est dans l'espace. Qu'est-ce que l'espace ? Les philosophes ont disputé sur sa nature : les uns ont cru que c'était une substance infiniment délicate et subtile ; les autres, que c'était quelque chose de vide, une simple possibilité de recevoir des corps. Quoi qu'il en soit, substance ou non, l'espace est manifestement une capacité constituée par trois termes de relation, la longueur, la largeur et la hauteur, trois termes parfaitement distincts entre eux, égaux entre eux, inséparables entre eux, si ce n'est par une abstraction de l'esprit, et pourtant ne formant ensemble, dans leur évidente distinction, qu'une seule et indivisible étendue, qui est l'espace. Je dis que la longueur, la largeur et la hauteur sont des termes de relation, c'est-à-dire des termes qui se réfèrent l'un à l'autre, puisque le sens de la longueur est déterminé par le sens de la largeur, et ainsi du reste. Je dis que ces termes de relation sont distincts l'un de l'autre ; car il est manifeste que la longueur n'est pas la largeur, et que la largeur n'est pas la hauteur. Je dis enfin que ces trois termes, malgré leur réelle

distinction, ne forment qu'une seule et indivisible étendue, ce qui est encore de la dernière clarté pour le sens et pour l'esprit. Donc, il n'y a ni obscurité, ni contradiction de langage à émettre cette proposition : Dieu est une substance unique contenant dans son indivisible essence des termes de relation réellement distincts entre eux.

» Voulez-vous un exemple plus positif que celui de l'espace? car, malgré la réalité de l'espace, vous pourriez peut-être l'accuser d'être une sorte d'abstraction; eh bien, ramassez le premier corps venu. Tout corps, quel qu'il soit, pierre ou diamant, est renfermé sous les trois formes de longueur, de largeur et de hauteur. Prisonnier de l'étendue, il la porte avec lui dans sa forme une et triple, et se l'incorpore en entier par une pénétration réciproque qui fait de l'un et de l'autre une seule chose. Le corps est espace, et l'espace est corps. La longueur, la largeur, la hauteur sont le corps en tant que long, en tant que large, en tant que haut. Divisez le corps tant que vous voudrez, changez sa matière intime selon votre plaisir, toujours subsistera le même phénomène d'unité dans la pluralité; en sorte qu'il n'est rien dans la nature, espace et corps, le contenant et le contenu, qui ne tombe sous cette définition aussi simple qu'étonnante : une substance unique en trois termes de relation réellement distincts l'un de l'autre ».

On aura remarqué tout ce qu'il y a d'excellent et de fécond en applications au mystère de la Trinité, dans cet exemple du corps ou de l'espace, apporté par le P. Lacordaire. Le corps, en effet — il s'agit ici du corps mathématique — ne se distingue pas réellement des trois dimensions qui le constituent; et cependant, considéré sous telle dimension, il se distingue réellement de lui-même considéré sous telle autre dimension. C'est le même corps, absolument le même, qui est long, qui est large, qui est haut. Mais en tant que long, il n'est pas le même qu'en tant que haut, ou qu'en tant que large. Tout ce qui est dans le corps en tant que long, se trouve, comme réalité, sans aucune diminution, sans aucune différence, dans le corps en tant que large et dans le corps en tant que haut. Et cependant, autre chose est prendre le corps en tant que long, et autre chose le

prendre en tant que large ou le prendre en tant que haut. Il n'y a qu'une différence de raison entre la réalité ou la substance, si l'on peut ainsi s'exprimer, du corps en tant que corps, et cette même réalité ou substance en tant que longue, en tant que large, en tant que haute. Et cependant, autre réellement est le corps en tant que long, et autre réellement ce même corps en tant que large et en tant que haut. On pourrait multiplier encore ces admirables analogies qui nous montrent, jusqu'en ce qu'il y a de plus éloigné de Dieu, comme un vestige du mystère que la foi nous révèle en sa nature intime.

Il est un autre exemple, plus connu et plus usité que celui du corps ou de l'espace aux trois dimensions donné ici par le P. Lacordaire. C'est l'exemple classique du triangle. Il est aussi très expressif et très facile à saisir. Qui ne voit, en effet, que dans tout triangle dont les côtés sont égaux, l'espace compris dans les trois angles du triangle est exactement le même que l'espace compris entre chacun des trois angles, et que cependant cet espace, exactement le même comme réalité d'espace, diffère d'aspect suivant qu'on le considère comme réalité d'espace ou comme réalité d'angle. Comme réalité d'espace, il est identique et absolument un; comme réalité d'angle, il est trine, et il constitue trois angles dont chacun est identique à la réalité d'espace, mais qui cependant, et parce qu'il diffère de cette réalité par une différence d'aspect, diffère très réellement de chacun des deux autres angles, identiques pourtant, chacun, comme lui, à la même réalité d'espace. Qui n'admirerait, ici encore, les vestiges et comme un reflet du plus auguste et du plus insondable de tous nos mystères?

Aussi bien pouvons-nous, suivant le beau mot du P. Lacordaire, nous convaincre aisément qu' « il n'y a ni obscurité ni contradiction de langage à émettre cette proposition : Dieu est une substance unique contenant dans son indivisible essence des termes de relation réellement distincts entre eux ».

Nous avons vu qu'il y avait en Dieu des relations, parce qu'il y a en Lui des processions; et que ces relations étaient réelles, parce que ces processions se terminent, au dedans, à un quel-

que chose qui est, avec le principe de la procession, en parfaite identité de nature, bien qu'à titre de terme il se distingue de son principe d'une distinction nécessaire et irréductible; qu'en fait ces relations n'étaient rien autre que l'essence divine elle-même, ajoutant seulement à la raison d'essence la raison d'ordre à un principe ou à un quelque chose émanant de ce principe; et qu'en raison de cet ordre qu'elles disent à un principe ou à ce qui émane de ce principe, elles se distinguent réellement entre elles, se contredivisent et se contr'opposent, au point de constituer, en vertu d'un quadruple rapport, trois réalités relatives distinctes au sein d'une même réalité absolue, avec laquelle du reste chacune des réalités relatives ne fait qu'un, tirant d'elle tout ce qu'elle a elle-même de réalité. — Il fallait, avant d'aborder ce qui a trait aux Personnes divines considérées directement en elles-mêmes, traiter ainsi des relations et des processions en Dieu ; car tout ce qui nous reste à dire des Personnes a son fondement dans ce que nous venons de dire des relations et des processions. — Ce traité des Personnes divines que nous abordons maintenant, comprend deux grandes parties. « La première traite des Personnes divines d'une façon absolue (de la question 29 à la question 38); la seconde, des Personnes divines en les comparant l'une à l'autre (q. 39-q. 43). — D'une façon absolue, nous avons à considérer les Personnes divines, d'abord, en général (q. 29-q. 32); puis, en particulier et chacune prise à part (q. 33-q. 38). — Pour l'étude en général des Personnes divines, il y a quatre points qui paraissent s'y rattacher : premièrement, ce que signifie ce mot de *Personne* (q. 29); secondement, du nombre de ces Personnes (q. 30); troisièmement, ce qui résulte de leur nombre, comme la diversité, la similitude et le reste (q. 31); quatrièmement enfin, ce qui touche à la connaissance que nous en avons (q. 32) ». — Et d'abord, du sens attaché au mot *Personne*.

C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION XXIX.

DES PERSONNES DIVINES.

Cette question compreud quatre articles :

1° De la définition de la personne;
2° De la comparaison de la personne avec l'essence, la subsistence et l'hypostase;
3° Si le nom de personne doit se dire en Dieu?
4° Ce qu'il y signifie.

Ainsi qu'il est facile de le voir, de ces quatre articles, les deux premiers traitent du concept de *personne* en général ; les deux autres, du concept de personne en Dieu. — En général, saint Thomas considère le concept de personne, d'abord, d'une façon absolue (art. 1); puis, par rapport aux concepts d'essence, de subsistence et d'hypostase (art. 2). C'est dire que nous sommes tout à fait ici dans les notions et les considérations philosophiques. Mais s'il est vrai que la philosophie va aider la théologie, elle va recevoir elle-même, de son contact avec les choses de la foi, un surcroît de lumière. — D'abord, ce que signifie le mot *personne* considéré d'une façon absolue.

C'est l'objet de l'article premier.

Article premier.

De la définition de la personne.

Le P. Janssens fait remarquer ici, à très bon droit, l'importance exceptionnelle qu'il y avait à définir le mot même *personne* avant de rien déterminer au sujet des Personnes divines. Ce souci des définitions que nous retrouverons toujours en saint Thomas est un des plus sûrs garants de vérité et de netteté dans la doctrine. Trop souvent, des erreurs déplorables ou des

querelles sans fin ont eu pour origine le manque de précision dans l'acception des termes dont on faisait usage. On l'a bien vu notamment dans les controverses relatives au dogme même qui nous occupe et dont l'histoire de l'Église se trouve remplie durant plusieurs siècles en Orient et en Occident. Il fallait donc commencer par nous entendre sur la définition du mot personne. Saint Thomas le va faire en examinant une définition fameuse donnée par Boèce dans son 4ᵉ livre *de la Trinité*, appelé aussi livre *des Deux natures*, parce que l'auteur y argumente directement contre les erreurs d'Eutychès et de Nestorius. Cette définition était déjà classique du temps de saint Thomas ; elle a toujours été universellement acceptée dans l'École. Boèce l'avait formulée après une enquête soigneusement conduite.

« Il est fort délicat, observait-il, et très difficile de préciser la définition de la personne. Si, en effet, la personne se retrouve en toute nature, il devient impossible d'assigner quelle différence il peut bien y avoir entre la nature et la personne. Que si la personne n'est pas aussi étendue que la nature mais subsiste au sein de cette dernière, il est difficile de dire jusqu'à quelles natures la personne s'étend, ou quelles sont les natures auxquelles la personne convient et quelles sont celles qui s'en distinguent et s'en séparent. C'est qu'en effet, il y a ceci de manifeste que la personne est soumise à la nature et qu'en dehors de la nature la personne ne saurait être. Nous devons donc partir de ce point, dans notre enquête. Puisque la personne ne saurait être en dehors de la nature; que, d'autre part, il y a deux sortes de natures, les substances et les accidents; et que, de toute évidence, ce n'est pas aux accidents que la personne appartient, — qui donc, en effet, a jamais appelé du nom de personne la blancheur ou la noirceur ou la grandeur? — il s'ensuit que c'est aux substances que la personne convient. — Mais il y a plusieurs sortes de substances. Les unes sont corporelles ; les autres, incorporelles. Parmi les substances corporelles, les unes sont vivantes ; les autres ne le sont pas. Des substances vivantes, les unes sont douées de sensibilité; les autres sont insensibles. Des substances sensibles, les unes sont raisonnables, les autres irraisonnables. Parmi les substances raisonnables, il

en est une dont le propre est d'être immuable et impassible par nature, comme Dieu; d'autres, qui sont muables, arrivant à l'être par voie de création, et passibles, à moins que la grâce ne leur communique le privilège de l'impassibilité, et de cette sorte sont les anges et les âmes raisonnables. — De toutes ces substances, ni les corps privés de vie ne sont appelés du nom de personne, car nul n'appelle de ce nom la pierre; ni les vivants qui n'ont pas la sensibilité, et c'est ainsi qu'on n'a jamais appelé un arbre, une personne; ni les êtres dénués d'intelligence et de raison, tels que le cheval, ou le bœuf, ou les autres animaux dont toute la vie se borne à la vie des sens. C'est à l'homme que nous appliquons le mot personne. Nous le disons aussi de Dieu et de l'ange. — Observons encore que parmi les substances, les unes sont universelles et les autres particulières. Les substances universelles sont celles qui se disent des substances particulières, comme l'homme, l'animal, la pierre, l'arbre, et les autres universaux qui sont genres ou espèces : l'homme, en effet, se dit de tous les hommes particuliers; l'animal, de tous les animaux; la pierre et l'arbre, de toutes les pierres et de tous les arbres. Les substances particulières sont celles qui ne peuvent pas se dire d'un autre : ainsi Platon, Cicéron, cette pierre dont on a fait cette statue d'Achille, ce bois dont on a fait cette table. Or, de toutes ces substances, jamais on n'a appelé du nom de personne les substances universelles; ce n'est qu'aux substances particulières qu'on applique ce nom. On n'a jamais dit que l'homme en général fut une personne; on le dit de Platon, de Cicéron, de tous les hommes particuliers. Si donc la personne ne convient qu'aux substances et aux substances raisonnables; et si, d'autre part, toute substance est une nature, et si elle n'existe pas en général, mais seulement en particulier, nous aurons toute trouvée la définition de la personne, et nous dirons que *la personne est une substance particulière de nature raisonnable* ».

C'est cette définition donnée par Boèce que saint Thomas examine dans le présent article. Cinq objections la passent au crible et tendent à prouver qu'elle n'est point bonne. — La première pose la question préalable. Elle ne voit pas que la personne puisse être définie. C'est qu'« en effet, on ne définit pas le

singulier » ; les définitions ne portent que sur l'universel. « Or, la personne désigne un certain être singulier », nous avons entendu tout à l'heure Boèce nous le dire. « Donc la personne ne saurait être définie ». — La seconde objection s'offusque qu'on joigne ces deux termes, dans la définition de la personne : *substance particulière* ; car, « ou bien le mot substance, dans cette définition, est pris au sens des substances premières, ou bien il est pris au sens des substances secondes. Pris au sens des substances premières, il n'y a plus à ajouter le mot *particulière*, puisque la substance première est précisément cela : une substance particulière » ou la substance considérée dans l'individu. « Que si on la prend au sens des substances secondes, il n'est plus permis d'ajouter le mot *particulière*, sans que la proposition devienne fausse, incluant une opposition entre l'attribut et le sujet. On appelle, en effet, substances secondes les genres et les espèces » qui se contredisent avec les individus. « Donc la définition précitée n'est pas bonne ». — La troisième objection arguë du mot *particulière*, qui, s'opposant au mot universel, semble, comme ce dernier, appartenir à l'ordre purement logique, désignant ce qu'on appelle des « intentions » de notre esprit, tels que le genre, l'espèce, et le reste. De tels termes, en effet, « des noms d'intentions » logiques « ne doivent pas entrer dans la définition des réalités », car les intentions logiques n'existent que dans notre esprit et non pas dans la réalité. « C'est ainsi qu'on donnerait une bien mauvaise définition, si l'on disait que l'homme est une espèce d'animal : l'*homme*, en effet, est un terme qui désigne une réalité, et *espèce* est un terme d'intention » logique. « Puis donc que la personne est un terme de réalité (ce terme, en effet, désigne une certaine substance appartenant à la nature raisonnable), il est tout à fait mal à propos de mettre dans sa définition le mot *particulier* qui est un terme d'intention » logique. — La quatrième objection répugne à laisser le mot *nature* dans la définition de la personne; et cela, parce que « la nature est définie par Aristote, au 2e livre des *Physiques* (ch. 1, n° 2 ; de s. Th., leç. 1) *le principe du mouvement et du repos en tout être où ils se trouvent de soi et non accidentellement*. Or nous trouvons la personne en des êtres qui

n'ont rien de l'être mobile, tels que Dieu et les anges. Il semble donc bien qu'il n'aurait pas fallu admettre le mot *nature* dans la définition de la personne, mais plutôt user du mot *essence* », ce dernier pouvant convenir à tout être. — La cinquième objection s'appuie sur ce fait que les « âmes séparées sont des substances particulières d'une nature raisonnable; et cependant elles ne sont pas des personnes. Donc, semble-t-il, la définition de Boèce est une définition imparfaite et qui ne convient pas » à la chose même qu'elle avait pour mission de définir.

Nous n'avons pas ici d'argument *sed contra;* ou, plutôt, l'argument *sed contra* n'est autre que l'autorité même de Boèce dont nous avons cité le texte et que les objections essayaient d'infirmer.

Au corps de l'article, saint Thomas nous prévient que « si l'universel et le particulier se retrouvent en tous les genres d'être, cependant d'une façon plus spéciale on trouve le particulier ou l'individuel dans le genre *substance.* C'est qu'en effet, la substance se particularise ou s'individue par elle-même, tandis que les accidents », qui sont les neuf autres genres d'être formant avec la substance ce que nous nommons les dix catégories, « ne s'individuent qu'en raison du sujet qui est la substance : c'est parce qu'elle est subjectée *dans ce mur* que cette blancheur est *cette* blancheur. Et voilà pourquoi l'individu du genre substance porte un certain nom spécial de préférence à ceux des autres genres; on l'appelle *hypostase* ou *substance première.* — Mais encore d'une manière plus spéciale et plus parfaite, nous trouvons le particulier et l'individuel dans les substances raisonnables qui sont maîtresses de leurs actes; elles n'agissent pas » par nécessité de nature et « comme poussées, ainsi que le font les autres substances; elles agissent d'elles-mêmes » et se poussent, si l'on peut ainsi dire, elles-mêmes à l'action. « Or, l'action, » c'est un adage reçu, « se trouve dans le particulier », dans le concret. Aussi bien, parmi toutes les autres substances, on appelle d'un nom spécial les individus des substances raisonnables; on les appelle du nom de *personnes* ». — Retenons bien cette dernière remarque de saint Thomas, dans l'analyse si fine qu'il vient de nous donner de la personnalité. Cela nous

explique la grande part de vérité contenue dans le procédé et dans la théorie des modernes, qui cherchent surtout la raison de notre personnalité ou de notre « moi », dans l'action combinée de l'intelligence et de la volonté où se trouve l'acte même du libre arbitre. Mais ils se trompent, quand ils veulent faire consister en cette action seulement toute la raison de notre personnalité. La grande cause de leur erreur, c'est qu'ils s'obstinent à ne vouloir pas tenir compte de tous les éléments qui constituent notre nature. Ils n'en prennent qu'une partie, la partie principale sans doute et celle qui caractérise la personne; mais qui n'est pas le tout de la nature humaine et, par suite, ne saurait constituer le tout d'une personne subsistant en cette nature. — La définition de Boèce est plus ample et meilleure; car, ainsi que le remarque saint Thomas, en concluant son corps d'article, elle répond aux deux qualités et conditions que nous venons de préciser en analysant le concept de la personne. « Elle indique d'abord le concret dans le genre substance, par ces mots, *substance particulière;* et puis le concret des substances rationnelles, par ces mots, *d'une nature raisonnable* ». Cette définition est donc très bonne et il n'y a pas à la changer.

L'*ad primum* accorde qu'en effet « on ne peut pas définir tel ou tel être particulier; mais on peut définir ce qui touche à la raison commune de particulier » et d'individu. « C'est ainsi qu'Aristote lui-même (dans ses *Catégories*, ch. III, n° 1) définit la substance première; et de même Boèce a défini la personne », non pas telle personne en particulier, mais la personne en général.

L'*ad secundum* donne une double réponse : l'une, que saint Thomas cite sans la faire sienne; la seconde, qu'il donne comme préférable. — La première est celle de « certains » auteurs qui « disaient que dans la définition donnée par Boèce, le mot *substance* désigne la substance première ou l'hypostase, et que cependant le mot *particulière* n'est pas inutile, parce que le mot *hypostase* ou *substance première* exclut l'idée d'universel et de partie, et c'est ainsi que ni l'homme en général, ni la main qui a raison de partie, ne saurait avoir raison d'hypostase; tandis que le mot *particulière* exclut de la raison de personne le fait

de pouvoir être uni à quelqu'autre, et c'est ainsi que la nature humaine dans le Christ n'est pas une personne, parce qu'elle se trouve unie à un Être plus excellent qui est le Verbe de Dieu », ainsi que nous le dirons plus tard. Cette réponse peut avoir du très bon. — Cependant saint Thomas lui en préfère une autre, qui d'ailleurs est beaucoup plus simple et plus immédiatement dans la pensée de Boèce. « Il est mieux de dire, observe saint Thomas, que le mot *substance* est pris d'une façon générale et selon qu'il s'applique soit aux premières, soit aux secondes substances; et précisément par le mot *particulière* qui y est ajouté, sa signification générale est limitée au sens des substances premières » qui sont les individus, par opposition aux substances secondes qui constituent les universaux ou les intentions logiques. Et tel est, à n'en pas douter, le sens qu'a entendu Boèce, comme le prouve le texte même que nous avons cité de lui.

L'*ad tertium* fait une parité entre les termes d'intentions logiques appliqués à désigner ou à définir des réalités, et les termes d'accidents appliqués à désigner ou à définir les substances. « De ce que les différences substantielles » qui constituent les divers êtres « ne nous sont pas connues ou n'ont pas reçu de nom spécial, il arrive parfois que nous devons user de différences accidentelles en lieu et place des différences substantielles; comme si, par exemple, on définissait le feu : un corps simple, chaud et sec ». Et ce procédé est légitime « parce que les accidents découlent, à titre d'effets propres, des formes substantielles et nous les manifestent ». On remarquera cette sage observation de saint Thomas, qui se garde bien de conclure, comme tant de philosophes modernes, à l'incognoscibilité de la substance, sous le prétexte que nous n'atteignons pas directement cette substance, mais qui, au contraire, revendique et légitime notre droit d'affirmer de la substance tout ce que les accidents, qui en sont l'effet propre, nous en révèlent. — « Pareillement, conclut le saint Docteur, les termes d'intentions » logiques « peuvent servir à définir la réalité, quand on les prend pour suppléer aux noms de réalités qui n'ont pas été assignés. Et c'est ainsi que ce mot *particulier* est mis dans la définition de la personne pour désigner le mode de subsister qui convient aux substances particulières ».

L'*ad quartum* est très intéressant. En quelques mots, saint Thomas nous y fait l'historique des divers sens donnés successivement au mot *nature*. « Si nous en croyons Aristote, au 5me livre des *Métaphysiques* (de S. Th., leç. 5; Did., liv. IV, ch. IV, nº 1) le mot *nature* a été usité d'abord pour désigner la génération des vivants, c'est-à-dire le fait de naître. Et parce que cette génération procède d'un principe intrinsèque, on a étendu le mot nature à désigner le principe intrinsèque de tout mouvement. C'est en ce sens qu'Aristote prend le mot nature, quand il définit la nature, au 2me livre des *Physiques*. Or, ce principe peut être ou la matière ou la forme; et c'est pourquoi la matière et la forme ont été désignées à leur tour par le mot *nature*. D'autre part, la forme est ce qui complète l'essence de tout être; aussi bien a-t-on appelé communément l'essence des divers êtres du nom de *nature*. Et c'est en ce sens que nous prenons ici ce mot. Voilà pourquoi Boèce dit dans le même livre (*des Deux natures*, ch. 1), que *la nature est la différence spécifique déterminant l'être propre d'un chacun*. C'est, en effet, la différence spécifique qui complète la définition, et elle se tire de la forme propre de l'objet. Puis donc qu'il s'agissait de définir la personne qui est » le concret ou « le singulier » et le particulier « d'un certain genre déterminé, il était plus à propos d'user du mot *nature* que du mot essence qui se tire de tout ce qu'il y a de plus transcendant et de plus universel : l'être ».

L'*ad quintum* observe que « l'âme fait partie » de la nature ou « de l'*espèce* humaine; et, par suite, bien qu'elle soit séparée, comme cependant elle demeure par nature devant être unie » au corps, « elle ne peut pas être appelée substance particulière au sens d'hypostase ou de substance première; pas plus que la main ou toute autre partie de l'homme ». L'âme, même séparée du corps, dit un ordre essentiel au corps qui lui était uni et avec lequel elle formait, à titre de partie, un seul tout. Elle n'est pas une substance individuelle ou totale dans son être particulier; elle n'est que partie de substance. « Et de là vient que ni la définition ni le nom de la personne ne lui sauraient convenir ». C'est à l'homme considéré dans sa réalité totale, formée par le corps et l'âme réunis, que convient le nom et la définition de la personne.

Comprend-on, dès lors, que même les saints dans le ciel, ne puissent se désintéresser de leur dépouille mortelle : le corps qu'ils ont laissé est une partie d'eux-mêmes, une partie de leur personne. Par où nous voyons — et nous aurons à y revenir, soit au cours de ce traité, soit plus tard quand il s'agira de l'Incarnation — que le propre de la personne est d'être *un tout complet et indépendant, subsistant en une nature raisonnable*, ou, pour garder les termes de Boèce dont le sens est exactement celui que nous venons de traduire : *une substance particulière de nature raisonnable.*

Nous savons ce que signifie le mot *personne* considéré en lui-même et d'une façon absolue. — Il nous faut examiner maintenant dans quels rapports il se trouve avec les termes d'*hypostase*, de *subsistence*, d'*essence*. Cette comparaison nous fera mieux saisir encore la nature propre de la personne. Elle va faire l'objet de l'article suivant :

Article II.

Si la personne est la même chose que l'hypostase, la subsistence et l'essence?

Ici encore nous avons cinq objections, dont trois tendent à prouver que tous ces divers termes signifient une seule et même chose. — La première est empruntée à Boèce lui-même dans son livre *des Deux natures* (ch. III) disant que « les Grecs *ont donné le nom d'hypostase à la substance particulière de la nature raisonnable*. Or, c'est cela même que nous appelons du nom de *personne*. Il s'ensuit que la personne et l'hypostase sont absolument la même chose ». — La seconde objection observe que « si nous mettons trois Personnes en Dieu, nous y mettons également trois subsistences ; et nous ne le pourrions pas si la personne et l'hypostase ne signifiaient pas une même chose. Donc la signification est la même, qu'il s'agisse d'hypostase ou qu'il s'agisse de personne ». — La troisième objection arguë d'une parole de Boèce, dans son commentaire *sur les Prédicaments* (chap. de la substance), disant que « l'*ousie* » (οὐσία) des Grecs « qui est la même chose que l'*essence* » des Latins, « signifie un com-

posé de matière et de forme. Or, cela même qui est un composé de matière et de forme est un individu de substance, et c'est ce que nous appelons », quand il s'agit de l'homme, « l'hypostase et la personne. Donc tous ces termes dont il est question paraissent bien signifier la même chose » ; ils sont tous synonymes.

Deux objections en sens contraire, et qui forment, en effet, un double argument *sed contra*, veulent prouver qu'entre le mot personne et les trois autres mots dont il s'agit, il n'y a rien de commun. — La première joue sur les mots *substare* (se tenir dessous) et *subsistere*. « Boèce, dans son livre *des Deux natures* (ch. III), dit que *les genres et les espèces subsistent seulement ; quant aux individus, ils ne subsistent pas seulement, on dit encore d'eux qu'ils sont dessous* (substant). Or, *subsistence* vient de *subsister*, comme de *substare* viennent *substance* et *hypostase* (mot grec dont l'étymologie est la même que celle de substance en latin). Puis donc que d'être substances ou hypostases ne convient pas aux genres et aux espèces », tandis qu'il leur convient d'être subsistences, « il s'ensuit que l'hypostase ou la personne et la subsistence ne sont pas une même chose ». — La seconde objection en sens contraire est encore une parole de Boèce. Il est dit, au commentaire *sur les Prédicaments*, que « l'*hypostase* désigne la matière et que l'*ousiosis* (οὐσίωσις), c'est-à-dire la *subsistence*, désigne la forme. Or, ni la forme ni la matière ne peuvent être appelées du nom de *personne*. Donc la personne est autre chose que l'hypostase et la subsistence ».

Au corps de l'article, saint Thomas commence par nous avertir que « d'après Aristote, au Ve livre des *Métaphysiques* (de saint Thomas, leç. 10 ; Did., liv. IV, ch. VIII, n. 5), la substance se dit d'une double manière. — En un premier sens, on appelle substance la *quiddité* (ce qui répond à la question *quoi*, en latin *quid*) d'une chose, que signifie la définition ; auquel sens nous disons que la définition désigne la substance de la chose. La substance ainsi entendue, était appelée par les Grecs *ousia* (οὐσία) ; et c'est ce que nous appelons nous-mêmes *i essence*. — D'une autre manière », ou en un autre sens, « on appelle substance le sujet ou le suppôt », c'est-à-dire l'individu concret, « qui subsiste

dans le genre substance ». Or, « cet être concret » ou individuel subsistant dans le genre substance a été désigné sous divers noms, « à le prendre d'une façon générale » et selon qu'on le trouve dans quelque genre de substance que ce puisse être, qu'il s'agisse du concret ou du particulier dans le genre de substance inanimée ou de substance animée, de substance sensible, de substance raisonnable. Il « a été désigné par un nom signifiant l'intention » logique ou le concept de particulier s'opposant au concept et à l'intention logique d'universel : « ce premier nom, c'est le *suppôt* » du latin *suppositum* qui est pris ici comme synonyme de particulier ou d'individuel. « On l'a désigné aussi par trois autres noms, signifiant » non plus l'intention logique, mais « la réalité » correspondante à cette intention. « Et ces trois noms sont *réalité de nature* (en latin *res naturæ*), *subsistence* et *hypostase*, selon la triple considération de la substance prise au sens dont nous parlons », c'est-à-dire au sens de particulier ou d'individuel dans le genre substance, et non pas au premier sens qui était le sens d'essence. « Selon, en effet, que cet être particulier existe par soi et non en un autre, on l'appelle *subsistence :* car nous disons qu'une chose subsiste, quand elle n'existe pas en un autre, mais qu'elle existe en elle-même. Selon qu'il porte en soi une certaine nature déterminée », par exemple la nature de pierre, d'arbre, d'animal, d'homme, dont il est un individu concret, « on l'appelle *réalité de nature :* c'est ainsi que *cet homme* est une réalité de la nature humaine », ou, si l'on le veut, la nature humaine réalisée en telle portion de matière. « Selon qu'il est *soumis* aux accidents » qui sont sur lui, qui adhèrent à lui, « on l'appelle *hypostase* ou *substance*. — Or, ce que ces trois mots » : réalité de nature, subsistence, hypostase « désignent d'une façon générale et dans toute l'étendue du genre substance, le mot *personne* le désigne dans le genre » spécial et déterminé « des substances raisonnables ». — Ainsi donc, la *personne* se distingue de l'*essence*, parce que l'essence ne désigne que la quiddité d'une chose, tandis que la personne désigne un individu particulier où cette quiddité se trouve réalisée ; et elle se distingue de la *subsistence* et de l'*hypostase* qui pourtant désignent, elles aussi, un individu particulier où la quiddité se con-

crète, parce que la subsistence et l'hypostase désignent tout individu particulier, à quelque nature ou substance qu'il appartienne, tandis que la personne désigne cet individu particulier selon qu'il appartient à la seule nature ou substance raisonnable. — Cette doctrine une fois précisée, il va être facile de répondre aux objections.

L'*ad primum* observe que « l'hypostase, chez les Grecs, à prendre la signification propre de ce mot, signifie tout individu particulier de substance », à quelque genre de substance qu'il appartienne ; « mais l'usage a fait qu'on l'a pris pour désigner » plus spécialement « l'individu de la nature raisonnable, en raison de son excellence ». On voit donc que le mot *hypostase* des Grecs est, de soi, moins restreint que le mot *personne* des Latins : ce dernier, en effet, dans l'acception philosophique et théologique, n'a jamais désigné que l'individu de la nature raisonnable.

L'*ad secundum* tranche d'un mot une question fort controversée du temps de saint Thomas (cf. in I *Sentent.*, dist. 23, art. 3). On se demandait pourquoi nous disons, au pluriel, trois hypostases, et pourquoi nous ne disons pas trois substances, alors que pourtant substance et hypostase sont une seule et même chose. Saint Thomas répond qu'en effet « de même que nous disons, au pluriel, en Dieu, trois personnes et trois substances, de même les Grecs disent trois hypostases », mot qui est pris ici dans le même sens que notre mot subsistence, bien qu'il semble répondre aussi et même plutôt à notre mot substance. « C'est que, remarque saint Thomas, notre mot *substance* qui, dans son acception propre, répond au mot hypostase » n'en étant que la traduction, « se prend chez nous d'une façon équivoque : tantôt il signifie l'essence, et tantôt il signifie l'hypostase. Et c'est pourquoi, afin d'exclure toute occasion d'erreur, on a mieux aimé traduire hypostase par subsistence, plutôt que par substance ». Donc, chez nous, le mot subsistence, comme le mot hypostase chez les Grecs, peut se prendre, quand il s'agit de Dieu, à la place du mot personne. Et voilà pourquoi nous disons, indifféremment, qu'il y a en Dieu trois personnes ou trois subsistences, ainsi que le marquait l'objection. — Il ne s'ensuit

pourtant pas, comme l'objection semblait vouloir le conclure, qu'il n'y ait aucune différence entre le sens du mot personne et celui du mot subsistence. Il y a la différence que nous avons notée au corps de l'article.

L'*ad tertium* est très important comme doctrine philosophique. Saint Thomas nous y rappelle que « l'essence, à proprement parler, est ce que signifie la définition. Or, la définition comprend les principes spécifiques et non pas les principes individuels. Il s'ensuit que dans les êtres composés de matière et de forme, l'essence signifie non pas seulement la matière, ni seulement la forme, mais le composé de l'une et de l'autre en général, selon que les deux sont principes de l'essence ». Et c'est tout ce qu'a voulu dire Boèce dans le passage cité par l'objection. Il n'a pas voulu dire que l'essence fût le composé résultant de *cette* matière et de *cette* forme prises d'une façon concrète et particulière; ce qui eût été nécessaire pour viser l'individu ou la personne. C'est qu'en effet « ce qui a raison d'hypostase et de personne, c'est le composé comprenant telle matière et telle forme particulières. L'âme, par exemple, et la chair et l'os sont de l'essence de l'homme; mais *cette* âme et *cette* chair et *cet* os sont ce qui constitue *cet* homme » pris individuellement. « Par où l'on voit que l'hypostase et la personne ajoutent à la raison d'essence les principes individuels; on voit aussi qu'elles ne sont pas une même chose avec l'essence, dans les êtres matériels composés de matière et de forme, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 3. art. 3), quand nous avons traité de la simplicité divine ».

L'*ad quartum* nous explique en quel sens Boèce a pu dire que « les genres et les espèces subsistent ». Il a voulu dire « qu'il convient aux individus de subsister, parce qu'ils sont compris, en raison de leur genre et de leur espèce, dans le prédicament » ou dans la catégorie « de la substance. Il n'a nullement voulu dire que les espèces elles-mêmes ou les genres subsistent; à moins qu'on ne l'entende au sens des Platoniciens qui, eux, affirmaient l'existence séparée des espèces en dehors du particulier. Quant au fait d'être en dessous, de *substare*, il convient aux mêmes individus par rapport aux accidents qui, en effet, ne sont pas compris dans la raison des genres et des espèces ».

L'*ad quintum* est délicieux. Il nous précise les rapports exacts de la matière et de la forme en ce qui est du fait de subsister ou de se tenir dessous (*subsistere* et *substare*). Nous avons dit que le *substare* ou le fait d'être dessous appelle l'idée d'accidents surajoutés. Or, « tout être individuel composé de matière et de forme, doit à sa matière d'être revêtu d'accidents; et c'est pourquoi Boèce a dit dans son traité *de la Trinité* (ch. II) que *la forme simple ne peut pas être sujet*. Mais qu'il subsiste par soi, il doit cela à sa forme ; car la forme n'advient pas à une chose préalablement existante : c'est elle-même qui donne l'être actuel à la matière, de telle sorte que l'individu puisse subsister. Si donc Boèce a attribué la substance ou l'hypostase à la matière, et la subsistence ou l'ousiosis (οὐσίωσις) à la forme, c'est que la matière est le principe du *substare*, tandis que la forme est le principe du *subsistere* ».

Six termes ont été d'un usage fréquent dans ces questions relatives à l'unité et à la trinité en Dieu. Ce sont les termes d'essence, de substance, de nature, d'hypostase, de subsistence et de personne. Il y a encore le mot suppôt, moins usité dans notre langue, mais très reçu dans la langue philosophique latine et aussi dans la langue grecque. De ces divers termes, il en est deux qui, primitivement et étymologiquement, n'en font qu'un et qui cependant ont un sens absolument différent dans la langue latine et dans les langues modernes : ce sont les mots substance et hypostase. Il n'y a pour les désigner tous deux qu'un seul mot grec dont le mot hypostase est la reproduction, et qui, en effet, se prend, dans la langue grecque, tantôt au sens de substance ou d'essence et tantôt au sens d'hypostase ou de personne. Et ceci n'a pas peu contribué à la difficulté des controverses soulevées au sujet de la Trinité durant les premiers siècles. C'est qu'en effet ces divers termes qui, aujourd'hui, sont très nettement délimités dans l'acception qu'il en faut faire et que saint Thomas vient de nous préciser si admirablement, étaient souvent employés les uns pour les autres durant les premiers siècles. D'abord, il est à remarquer que la plupart d'entre eux sont de création ecclésiastique ou théologique. On ne les trouve pas dans l'Écri-

ture. Ils ont été mis en usage pour expliquer ou traduire en langue philosophique les réalités concrètes dont l'Écriture avait parlé. Nous en trouvons plusieurs déjà dans Origène; et si leur sens n'est pas absolument délimité, si parfois Origène les confond et si parfois il les oppose, on voit cependant qu'ils tendent à se préciser. C'est ainsi que les mots essence (οὐσία) et hypostase (ὑπόστασις) sont déjà pris par lui dans le même sens où nous les prenons aujourd'hui (Cf. son *Commentaire* sur saint Jean, x, 21; *Patrologie grecque*, XIV, 376). Pourtant l'imprécision et la confusion de ces divers termes devait se continuer durant plusieurs siècles; et ce ne sera guère qu'après les grandes controverses suscitées par les erreurs de Nestorius et d'Eutychès qu'ils seront fixés irrévocablement, vers le milieu du cinquième siècle, lors du concile de Chalcédoine. Dès lors, les mots nature, essence, substance, deviennent à peu près synonymes et sont réservés à désigner ce qui touche à l'unité en Dieu. Au contraire, les mots subsistence, hypostase, personne et aussi le mot suppôt, se disent au pluriel et vont à désigner cela même qui constitue la Trinité. — Mais n'anticipons pas; et après avoir examiné le sens du mot *personne* pris d'une façon générale, voyons maintenant si nous pouvons appliquer ce terme à Dieu et ce qu'il signifie en Lui. Ces deux questions vont former l'objet des deux articles suivants. — Et d'abord, pouvons-nous appliquer à Dieu le mot *personne?*

Article III.

Si le mot personne doit être employé quand il s'agit de Dieu?

Cet article de saint Thomas est extrêmement intéressant. Nous y trouvons, au point de vue philologique, philosophique, historique, scripturaire et théologique, des aperçus délicieux. — Quatre objections veulent prouver que nous ne pouvons pas, quand il s'agit de Dieu, user du mot *personne*. — La première est la reproduction d'une règle superbe, formulée par « saint Denys », nous prescrivant, « au commencement du livre *des Noms Divins* » (ch. 1; de s. Th., leç. 1), que : « *d'une façon générale, il ne faut pas avoir la témérité de dire ou de prouver quoi que ce soit, au sujet de la supersubstantielle et occulte Divinité, en*

dehors de ce que Dieu Lui-même nous a fait exprimer dans nos saints Livres. Or, jamais nous ne trouvons exprimé le mot de *personne* dans les écrits de l'Ancien et du Nouveau Testament », du moins au sens où nous en parlons ici, car ce mot se trouve une seule fois dans saint Paul (2e Épître *aux Corinthiens*, ch. II, v. 10) et il est pris manifestement au sens de représentation morale : *si j'ai donné quelque chose*, dit-il aux Corinthiens, *c'est pour vous, dans la personne*, c'est-à-dire à la place, *du Christ.* « Donc, nous ne devons pas user du mot *personne*, quand il s'agit de Dieu ». Cette objection sera fort goûtée des tenants, aujourd'hui nombreux et trop souvent exagérés, de ce qu'ils appellent la théologie biblique ou scripturaire, à l'exclusion de toute autre théologie, notamment de la théologie scolastique. Nous verrons tout à l'heure la réponse de saint Thomas. — La seconde objection est une très jolie étymologie historique du mot personne. Elle est empruntée à « Boèce ». Cet auteur « nous dit, dans son livre *des Deux Natures* (Ch. III), que *le nom de personne semble avoir été tiré de ces personnes qui dans les comédies et les tragédies représentaient d'autres hommes : le mot personne, en effet, vient de per-sonner* », c'est-à-dire qui sonne, qui résonne bien, « *parce que grâce à la concavité* » du masque dont ils avaient couvert leur visage, « *le son de leur voix se multipliait et devenait plus fort. Les Grecs appellent ces personnes prosopes* (πρόσωπον) », c'est-à-dire qui ont quelque chose devant leur visage (nous disons, dans notre langue, masques), « *en raison de ce qu'ils mettent sur leur face, et parce qu'ils se voilent ou se cachent les yeux et le visage* ». Comme on le voit, l'étymologie du mot latin *persona* et du mot grec πρόσωπον est historiquement la même; elle se rattache aux choses du théâtre et au fait que certains individus, à l'aide de masques, et en contrefaisant leur voix, jouaient le rôle d'hommes qu'on rendait ainsi présents devant les spectateurs. « Mais » n'est-il pas évident que « tout cela ne saurait convenir à Dieu, si ce n'est peut-être d'une façon purement métaphorique. Donc, si le mot *personne* est appliqué à Dieu, ce ne sera que par mode de métaphore ». — La troisième objection observe que *hypostase* ou *personne* reviennent au même, en ce sens du moins que « toute personne

est hypostase. Or le mot *hypostase* ne paraît pas pouvoir convenir à Dieu. Boèce, en effet (à l'endroit précité), l'explique au sens de ce qui se trouve sous les accidents; or, en Dieu, il n'y a pas d'accidents. Il y a aussi que saint Jérôme » (au Pape Damase, lettre 15 ou 47) nous invite à nous en défier, car, dit-il, « *ce mot cache du poison sous du miel.* Donc il ne faut pas user du mot *personne*, quand il s'agit de Dieu ». — La quatrième objection veut écarter le mot *personne* pour cette raison capitale que la chose signifiée par ce mot ne saurait convenir à Dieu. « Dès là, en effet, qu'on enlève la définition, on enlève aussi la chose marquée par cette définition. Or la définition du mot personne que nous avons donnée plus haut (art. 1) ne semble pas convenir à Dieu. D'abord, parce que la raison inclut la connaissance discursive, qui ne convient pas à Dieu, ainsi qu'il a été dit plus haut » dans la question de la science divine (q. 14, art. 7); « et donc Dieu ne peut pas être dit *de nature raisonnable.* De même, Dieu ne peut pas être dit *une substance particulière* ou individuelle : car c'est la matière qui est le principe de l'individuation et en Dieu il n'y a pas de matière; Il n'est pas non plus *soumis* à des accidents qui puissent lui mériter le nom de *substance*. Donc le mot de *personne* ne saurait convenir à Dieu ».

L'argument *sed contra* se contente de remarquer qu' « il est dit dans le symbole de saint Athanase : *Autre est la personne du Père, autre celle du Fils, autre celle du Saint-Esprit.* » Ce nom de *personne*, appliqué en Dieu au mystère de la Trinité, se trouve déjà dans Tertullien (*adversus Praxeam*, composé entre 213-225 environ, ch. VII); et depuis, l'Église en a toujours fait usage.

Au corps de l'article, saint Thomas, dès le début, nous marque, en deux mots, tout ce qu'il y a de dignité et de grandeur attaché au mot *personne.* « Ce mot, nous dit-il, exprime ce qu'il y a de plus parfait dans toute la nature; savoir : ce qui subsiste en une nature raisonnable ». Il est certain, en effet, que de tous les êtres qui sont dans le monde, rien ne saurait être comparé à l'excellence et à la dignité de l'être humain; et c'est lui que désigne le mot *personne;* car, ainsi que nous en avertissait Boèce (cf. art. 1), ce n'est qu'à l'homme, de tous les êtres qui nous entourent, que nous appliquons ce mot : ni la pierre

ni l'arbre, ni l'animal n'ont jamais été appelés de ce nom ; l'homme seul, en raison de sa nature raisonnable, a mérité de le porter. « Puis donc, conclut immédiatement saint Thomas, que tout ce qui dit perfection se doit attribuer à Dieu, dont l'essence contient en elle toute perfection, il n'était rien de plus à propos que d'appliquer à Dieu ce nom de *personne*. Non pas toutefois, se hâte d'ajouter notre saint Docteur, qu'il lui convienne » au même titre ou « de la même manière qu'il convient aux créatures. Il lui convient d'une manière plus excellente ; et nous devons dire du mot personne ce que nous avons dit des autres noms qui, appliqués d'abord par nous à la créature, sont ensuite transférés à exprimer ce qui est en Dieu, ainsi que nous l'avons marqué plus haut (q. 13, art. 3), quand il s'est agi des noms divins ». Donc le mot personne convient à Dieu, et la chose qu'il exprime se trouve en Lui, mais d'une manière infiniment supérieure à celle dont on la trouve dans la créature.

L'*ad primum* fait observer que « si le mot *personne* ne se trouve point dit de Dieu dans les Écritures de l'Ancien et du Nouveau Testament, cependant ce que ce mot signifie se trouve en maintes manières affirmé de Dieu dans l'Écriture-Sainte ; savoir : qu'Il est souverainement indépendant dans son être et qu'Il est souverainement intelligent. — Que si, remarque très spirituellement saint Thomas, nous ne pouvions, quand il s'agit de Dieu, employer que les mots qui sont dans l'Écriture, il s'ensuivrait que jamais on ne pourrait parler de Dieu en une autre langue que celle en laquelle a été fixée primitivement l'Écriture de l'Ancien et du Nouveau Testament ». Et le soutenir serait une extravagance. La vérité est qu'on peut parfaitement traduire l'Écriture, et non seulement la traduire, en usant des mots qui, dans une autre langue, correspondent aux mots qui se trouvent dans l'original, mais aussi en utilisant des mots nouveaux, dont l'équivalent littéral ou verbal n'était pas dans le premier texte, mais qui rendent exactement le sens que contenaient les premiers. Il y a plus, et soit dans la même langue, soit en une autre, il demeure parfaitement licite, et ce peut être même un progrès dans la connaissance des mystères divins, d'expliquer par des mots nouveaux correspondant à un déve-

loppement d'idée le sens que nous livraient les premiers mots. Il n'est point défendu, loin de là, certes ! d'appliquer son intelligence à scruter le sens des mots que Dieu a fait écrire. N'est-ce pas au contraire le suprême hommage que nous puissions rendre à sa Parole? Et dans la mesure où nous y appliquerons notre intelligence, dans cette mesure-là nous arriverons, surtout quand ce travail est aidé par de grands saints qui sont en même temps de grands génies, à mieux entendre et par suite à expliquer en un langage d'apparence tout nouveau le fonds premier de vérités que nous devons à Dieu. C'est ici qu'interviennent, très légitimement, les multiples ressources de l'esprit humain. Toutefois, il faut bien se garder de tomber dans l'excès de ceux qui voudraient par là justifier toutes les nouveautés et toutes les hardiesses dans l'explication de l'Écriture ou des vérités qu'elle nous livre. L'esprit humain est sujet à l'erreur. Son acquit scientifique ou philosophique peut être en opposition formelle avec la vérité révélée. Et donc, quand il raisonne sur cette vérité, il ne peut pas user sans discernement de tout système philosophique, ce système fût-il d'ailleurs très en honneur et admis par le grand nombre. Aussi bien y aurait-il une souveraine témérité, en même temps qu'un manque de respect inexcusable à l'endroit de l'Église, de prétendre que l'on a toute liberté d'appliquer n'importe quel système de philosophie à l'explication de l'Écriture et qu'il n'y a pas, à proprement parler, de philosophie chrétienne. C'est ainsi, et par des prétentions de cette nature, qu'on en arrive, sous prétexte de progrès, à tout compromettre et à détruire la raison en même temps que la foi. Ni timidité, ni témérité. La timidité consisterait à ne vouloir user, servilement, que des mots contenus dans l'Écriture et à répudier, sous couleur de théologie biblique, toute explication scientifique ou philosophique des données de la révélation. Mais il y aurait témérité, d'autre part, à prétendre que toute donnée humaine, scientifique ou philosophique, est également bonne, et qu'il n'y a, dans ces données, aucun choix à faire, ni qui puisse être fait, quand il s'agit d'expliquer les données positives contenues dans l'Écriture. — Et saint Thomas nous fait remarquer, à la fin de cet *ad primum,* que c'est précisément cette

témérité d'esprits audacieux et inconsidérés qui a obligé souvent les défenseurs de la foi à user de mots nouveaux pour venger et conserver intact l'antique dépôt de la révélation. « C'est la nécessité de disputer avec les hérétiques qui a obligé à trouver des mots nouveaux destinés à signifier l'antique foi au sujet de Dieu. Ni cette nouveauté de termes n'est à condamner, ajoute saint Thomas, car elle n'est pas profane, c'est-à-dire qu'elle n'altère pas le sens des Écritures; or, ce ne sont que les *nouveautés profanes de mots* que l'Apôtre recommande d'éviter dans sa première Épître *à Timothée*, chapitre dernier (v. 20) ».

L'*ad secundum* est très intéressant. Saint Thomas y accorde que « le mot *personne*, à ne tenir compte que » de son étymologie historique, c'est-à-dire « du fait d'où il s'origine, ne saurait convenir à Dieu. Mais si nous considérons ce pourquoi on a employé ce mot » et surtout ce que l'usage lui a fait signifier, nous verrons qu'« il convient à Dieu souverainement. De ce que, en effet, dans les comédies et les tragédies on représentait certains hommes fameux, ce mot *personne* a été appliqué à signifier ceux qui avaient quelque dignité. Aussi bien a-t-on coutume d'appeler *Personnes* dans les diverses Églises ceux qui sont revêtus de quelque dignité »; et c'est ainsi que, dans la législation canonique, on en traite sous la rubrique spéciale *de Personis*, des Personnes. L'usage a passé dans les langues modernes; et quand on veut marquer qu'il s'agit de quelqu'un de notable, on a coutume de dire que c'est un *personnage* ou une *personnalité*. Il n'y a donc pas lieu de s'étonner, « puisque c'est une grande dignité de subsister en une nature raisonnable », qu'on ait « pour ce motif, appelé du nom de personne, tout individu de nature raisonnable, ainsi qu'il a été dit » (à l'article premier de cette question). C'est donc le caractère de dignité qui a été spécialement attaché au mot personne. « Mais n'est-il pas évident que la dignité de la nature divine l'emporte sur toute autre dignité? Il s'ensuit que c'est surtout à Dieu que conviendra le mot personne ». L'on ne pouvait en moins de mots et de façon plus convaincante harmoniser deux choses en apparence si disparates : les usages du théâtre d'où est venu le

mot personne, et l'infinie majesté de Dieu que ce mot signifie par excellence.

L'*ad tertium* répond que « s'il s'agit du mot *hypostase* quant à son origine, il ne saurait convenir à Dieu, puisqu'en Dieu il n'y a pas d'accidents qui lui soient inhérents ou superposés », comme ils le sont à la substance; « mais il lui convient quant à la chose signifiée par lui : ce mot, en effet, est usité pour désigner une chose qui subsiste », et Dieu est souverainement subsistant, c'est-à-dire existant en soi et par soi. — « Que si saint Jérôme dit que le poison se cache sous ce mot, c'est à cause des hérétiques qui se servaient de ce mot pour tromper les simples, alors que son vrai sens n'avait pas encore été suffisamment précisé chez les Latins. Chez les Grecs, en effet, le mot hypostase (ὑποστὰσις) correspond au mot latin substance; et ce dernier mot, chez nous, est pris communément dans le sens d'essence. Aussi bien, les hérétiques en profitaient pour garder leur erreur qui consistait à admettre trois essences, en affirmant trois hypostases »; et grâce à l'équivoque attachée à ce mot, ils s'efforçaient d'échapper aux condamnations de l'Église.

L'*ad quartum* montre, d'un mot, comment chacune des parties de la définition précédemment donnée peut convenir à Dieu. « Dieu peut être dit *de nature raisonnable*, selon que par *raison* on entend, non pas la faculté discursive, mais d'une façon commune la nature intellectuelle. De même, d'être *individu* ne peut pas convenir à Dieu selon qu'un être est individué par sa matière, mais seulement en tant que ce mot dit *incommunicabilité*. Quant au mot *substance*, il convient à Dieu selon qu'il signifie le fait d'exister par soi ». — Voilà une première réponse. Il en est une seconde; c'est que, « d'après certains, la définition de Boèce que nous avons donnée plus haut ne serait pas la définition de la personne selon que nous mettons des personnes en Dieu. Et aussi bien, Richard de Saint-Victor (dans son traité *de la Trinité*, liv. IV, ch. XXII), voulant corriger cette définition, dit que la personne, selon qu'on l'applique à Dieu, est l'*existence incommunicable de la nature divine* ». — On le voit : qu'on emploie les termes de Boèce définissant la personne en général, ou qu'on use des termes de Richard de Saint-Victor

qui s'appliquent exclusivement à Dieu, le sens est absolument le même, et soit l'un soit l'autre de ces deux auteurs entendent, ainsi que les théologiens qui les suivent, absolument la même chose, quand ils parlent de personnalité en Dieu : ils veulent tous marquer le caractère d'incommunicabilité selon qu'il se trouve en la plus excellente de toutes les natures ; — si tant est même que nous puissions parler de nature, quand il s'agit de Dieu ; mais nous avons suffisamment expliqué le sens de ce mot ou du mot essence dans tout le traité de la nature divine (Cf. spécialement la question 3, art. 4).

Nous pouvons donc, et nous devons, — car il lui convient d'une manière tout à fait excellente, attribuer à Dieu le mot personne, pourvu que nous excluions de ce mot, ou plutôt du sens qu'on y attache, l'imperfection qui l'accompagne selon qu'il s'applique à la créature. — Reste à nous demander maintenant, quel est bien, d'une façon précise, et selon qu'on l'applique au mystère de la Trinité, le sens du mot *personne* en Dieu. Que désigne-t-il exactement? Sont-ce les relations, ou bien est-ce la substance divine? Telle est la question qui forme l'objet de l'article suivant.

Article IV.

Si ce mot, Personne, signifie la relation?

Quatre objections veulent prouver que « ce mot *Personne* désigne en Dieu, non pas la relation, mais la substance ». — La première est un texte formel de saint Augustin qui l'affirme. Ce texte est tiré du 7e livre *de la Trinité* (ch. VI) : « *Lorsque nous disons la Personne du Père*, déclare saint Augustin, *nous ne disons pas autre chose que la substance du Père ; c'est, en effet, relativement à Lui qu'on parle de personne, et non relativement au Fils* ». — La seconde objection observe que « la question *quoi* interroge sur l'essence. Or, ainsi que le dit encore saint Augustin, au même endroit (ch. IV, VI ; cf. liv. V, ch. IX) : *quand il est dit : il y en a trois qui rendent témoignage dans le ciel : le Père, le Verbe et l'Esprit-Saint*, si on interroge : *qu'est-ce, trois?* on répond : *trois Personnes*. Donc ce mot *personne*

signifie l'essence ». — La troisième objection rappelle une parole d'Aristote empruntée au 4e livre des *Métaphysiques* (de saint Thomas, leç. 16; Did., liv. III, ch. VII, n° 9) et disant que ce qui est signifié par le nom est la définition. Or, la définition de la personne se dit *la substance particulière d'une nature raisonnable*, ainsi que nous l'avons vu (art. 1). Donc ce mot *personne* désigne bien la substance ». — La quatrième objection remarque que « la personne, quand il s'agit des hommes et des anges, ne signifie pas la relation, mais quelque chose d'absolu. Si donc en Dieu elle signifie la relation, elle ne sera plus dite que d'une façon équivoque de Dieu et des anges et des hommes ».

L'argument *sed contra* fait allusion à un mot de « Boèce » qui « dit, dans son livre de *la Trinité* (ch. VI), que tout nom ayant trait aux Personnes signifie la relation. Or, aucun nom n'a davantage trait aux Personnes que le mot même de *personne*. Donc ce mot de *personne* signifie bien la relation ». — On nous saura gré de citer le passage de Boèce auquel fait allusion ici saint Thomas et qui est particulièrement important. Après avoir prouvé que tout ce qui se dit de chacune des Personnes se dit substantiellement, il ajoute : « Par où l'on voit que ce qui se dit séparément de chacune d'elles sans pouvoir se dire de toutes, ne se dit pas substantiellement, mais d'une autre manière. Cette autre manière, quelle est-elle? Je le chercherai après. Car celui qui est le Père ne transmet pas ce vocable au Fils ni au Saint-Esprit. D'où il suit que ce mot ne peut pas être substantiel. Si, en effet, il était substantiel, comme *Dieu*, comme *vérité*, comme *justice*, comme *substance*, on le dirait des autres. Pareillement, le mot *Fils* ne se dit que du Fils seul; il ne se joint pas aux autres comme il arrive pour le mot Dieu, vérité, justice et les autres dont il a été parlé. Également pour l'*Esprit-Saint*. Il ne se dit ni du Père, ni du Fils. Et donc, nous voyons, par là, que le Père, le Fils et le Saint-Fsprit ne se disent pas substantiellement de la divinité elle-même, mais d'une autre manière... D'où il suit que ni la *Trinité* ne se dit substantiellement de Dieu. C'est qu'en effet, le Père n'est pas la Trinité; car celui qui est Père n'est ni Fils ni Saint-Esprit. Et pareillement, le Fils non plus n'est pas la Trinité; ni l'Esprit-Saint ne l'est. La Trinité consiste

dans la pluralité des Personnes; l'unité, dans la simplicité de la substance. Que si les personnes sont distinctes et la substance indistincte, il faut bien que le nom qui s'origine des personnes n'appartienne pas à la substance. Or, la diversité des personnes fait la Trinité. Elle n'appartient donc pas à la substance. D'où il suit que ni le Père, ni le Fils, ni le Saint-Esprit, ni la Trinité ne se disent de Dieu substantiellement, mais comme il a été dit, selon la relation ». — Il est aisé de voir que saint Thomas a très fidèlement résumé ce beau texte, quand il a dit que, d'après Boèce, « tout nom ayant trait aux personnes, signifie la relation ». D'où il inférait très légitimement, qu'à plus forte raison le nom même de *personne* devait signifier aussi la relation et non la substance. Mais cette conclusion, comme du reste le texte de Boèce, a besoin d'être précisée. C'est ce que va faire saint Thomas au corps de l'article.

Il nous prévient qu'« au sujet de la signification de ce mot *personne* en Dieu, ce qui fait difficulté, c'est qu'on le dit, au pluriel, de trois, contrairement à la nature des termes essentiels » qui tous se disent, au singulier, de la seule et unique nature ou essence divine; « et que, d'autre part, il ne se dit pas par rapport à quelque chose, comme les termes qui signifient la relation. C'est pourquoi » on s'est grandement divisé à son sujet.

« D'aucuns ont pensé que ce mot *personne* signifie purement et simplement, de par la force du mot, l'essence divine, comme le mot *Dieu* et le mot *sage;* mais qu'en raison de l'opiniâtreté des hérétiques, il a été accommodé, sur l'ordre des Conciles, à désigner les relations, surtout pris au pluriel ou avec un nom partitif; par exemple. quand on dit *les trois Personnes* ou *autre est la Personne du Père, autre celle du Fils.* Au singulier, il pourrait signifier soit l'essence soit les relations. — Cette explication, remarque saint Thomas, ne paraît guère pouvoir se soutenir. Car, si ce mot *personne*, en vertu de sa signification, ne va qu'à signifier l'essence en Dieu, en disant *trois Personnes*, au lieu de fermer la bouche aux hérétiques, on leur fournissait au contraire l'occasion de crier plus fort ».

« C'est pourquoi d'autres ont dit que ce mot *personne* signifiait, en Dieu, et l'essence et la relation ». Seulement, on ne

s'entend pas sur la priorité de signification en ce qui est de la relation ou en ce qui est de l'essence. — « Les uns veulent que le mot *personne* signifie directement l'essence et indirectement la relation ». Ils en donnent cette raison « que le mot *personne* se dit comme *par soi un* (en latin : *persona*, *per se unum*). Or, l'unité touche à l'essence » et occupe, dans la composition du mot la place directe; « ce qu'on ajoute, *par soi*, implique la relation et est indirect » ou complémentaire dans la composition du mot: « le Père, en effet, sera dit exister par soi, en tant qu'Il se distingue, par la relation, du Fils. — D'autres disent, au contraire, que le mot *personne* signifie directement la relation, et l'essence indirectement; parce que dans la définition de la personne, la nature vient d'une façon indirecte ». Nous disons, en effet, que la personne est une substance individuée, ou, si l'on le veut, *un individu de nature raisonnable*. Ce qui vient d'abord et directement dans cettte définition, c'est l'*individu;* la *nature raisonnable* ne vient qu'indirectement, à titre de complément ou de modalité. — « Cette dernière explication, remarque saint Thomas, est celle qui », des trois, « approche le plus de la vérité ».

« Pour voir donc ce qu'il en est de cette question, ajoute saint Thomas, il faut considérer qu'une chose peut rentrer dans la signification d'un terme plus particulier, qui ne rentrera pas dans la signification d'un terme plus universel. Par exemple, la qualité de *raisonnable* rentre dans la définition de l'*homme;* elle ne rentre pas dans la définition de l'*animal*. Et voilà pourquoi, autre chose sera chercher la signification du mot *animal* » en général, « et autre chose, chercher la signification de l'*animal* qui est l'homme. Pareillement, chercher la signification de ce mot *personne* en général, n'est pas chercher la signification du mot *personne divine*. La *personne* en général signifie, en effet, comme nous l'avons dit (art. 1), la substance individuelle de la nature raisonnable. Or, l'être individuel est celui qui est indistinct en soi et distinct de ce qui n'est pas lui. Par conséquent, on appellera *personne*, en toute nature, ce qui est distinct dans cette nature-là. C'est ainsi que dans la nature humaine, la personne signifie *ces* chairs et *ces* os et *cette* âme raisonnable qui sont les principes individuant l'homme », c'est-à-dire faisant qu'on a *tel*

homme et non pas seulement l'homme en général; « et tous ces principes, bien que n'étant pas compris dans la signification de la personne en général, sont compris dans la définition de la personne humaine ». Si donc il s'agit de la personne divine, nous devrons y retrouver ce qui rentre dans la signification de la personne en général et qui est essentiel à la raison même de personne, c'est-à-dire la note de *distinction*; mais avec un caractère ou dans des conditions qui conviendront à la *personne divine* sans qu'ils doivent convenir à toute autre personne. Or, précisément, « en Dieu, la distinction ne se fait que par les relations d'origine, ainsi qu'il a été dit (q. 28, art. 3). D'autre part, la relation, en Dieu, n'est pas comme l'accident qui adhère à un sujet, mais elle est l'essence divine elle-même; d'où il suit qu'elle est subsistante, comme l'essence divine elle-même subsiste » c'est-à-dire existe par soi et en soi. « De même donc que » la divinité ou « la déité est Dieu », c'est-à-dire que l'abstrait et le concret ne diffèrent pas en Lui, ainsi qu'il a été expliqué à la question 3, art. 3, ad 1um; « de même, et pour la même raison, la paternité divine est Dieu le Père qui est une personne divine. Il suit de là que la *personne divine* signifie la *relation* », puisque c'est la relation qui distingue en Dieu, mais la relation « en tant que subsistante », puisque la relation en Dieu n'est et ne peut-être que subsistante. « Et c'est là signifier la relation par mode de substance », attendu que la relation, en Dieu, ne saurait être accident; non pas toutefois d'une substance quelconque, car la substance peut ne pas dire toujours, non pas même en une nature raisonnable, une personne, et c'est le cas dans le mystère de l'Incarnation où la nature humaine subsiste, à titre de vraie substance, dans la personne du Fils de Dieu; — mais par mode de substance « étant une hypostase subsistante dans la nature divine ». Voilà ce qu'il faut, en effet, pour que la relation, en Dieu, ait raison de Personne. Il faut qu'elle soit signifiée, non pas simplement comme relation, mais ce qu'elle est en réalité, comme relation subsistante; c'est-à-dire, vient de nous expliquer saint Thomas, comme une relation qui n'est pas accident, mais qui est réellement substance, et non pas une substance quelconque, mais une substance subsistante en la nature divine; « ce qui n'empêche pas,

remarque saint Thomas, que ce qui subsiste en la nature divine ne soit identiquement en réalité la nature divine elle-même ». Donc la *personne divine* signifie la *relation divine en tant que subsistante*, qui n'est autre en réalité que l'essence divine elle-même.

« Et de ce chef, il est vrai que ce mot *personne* signifie directement » et d'abord « la relation, tandis qu'il signifie l'essence indirectement » et ensuite; « non pas toutefois la relation en tant qu'elle est relation », car en tant que telle, elle ne dit pas quelque chose de subsistant, ce qui est essentiel à la raison de personne; « mais en tant qu'elle est signifiée » en Dieu, et c'est là une propriété qui ne convient à la relation qu'en Dieu, « par mode d'hypostase » ou de substance qui subsiste en la nature divine. — « Pareillement aussi le mot *personne* signifie l'essence directement » ou d'abord, « et la relation indirectement » ou ensuite, « en tant que l'essence est la même chose que l'hypostase; car l'hypostase est signifiée en Dieu comme distincte par la relation; et, de ce chef, la relation, signifiée par mode de relation, rentre dans la raison de personne indirectement » ou à titre de complément et de modalité : c'est elle, dans ce cas, qui donne à la substance constituant le fond de la personne la note ou le caractère de la distinction qui en est, en tant que personne, le côté formel. — D'un mot, nous pouvons considérer, en Dieu, la relation, ou comme subsistante, ce qu'elle est en effet, en tant qu'elle s'identifie réellement à la raison d'hypostase ou de substance subsistant en la nature divine; et dans ce cas, c'est elle qui vient en premier lieu dans la signification du mot *personne* en Dieu; car la personne, en Dieu, signifie ce qui subsiste distinctement en la nature divine, caractère qui convient excellemment à la relation puisqu'elle est subsistante et qu'elle constitue la distinction en Dieu; l'essence ne vient ici qu'indirectement et en tant que de fait elle s'identifie à la relation subsistante constituant la personne. Nous pouvons considérer aussi la relation, en tant que relation, en Dieu, faisant abstraction de son caractère propre qui lui revient en tant que relation en Dieu et qui est d'être subsistante. De ce chef, elle n'a plus, en Dieu, que la raison de principe distinctif; elle ne dit pas raison de substance

subsistante. L'essence, au contraire, pourra être considérée comme disant raison de substance subsistante. Et nous aurons donc, dans la définition de la personne divine, en prenant ainsi l'essence et la relation, d'abord l'essence et la relation ensuite. — « On peut dire aussi, d'après cela », ajoute saint Thomas pour expliquer la part de vérité qui était dans la première opinion, comme il vient d'expliquer la part de vérité qui était dans les deux autres, « que cette signification du mot *personne* n'avait pas été perçue avant les attaques des hérétiques ; et c'est pourquoi le mot *personne* n'était usité qu'à la manière et comme l'un des autres termes absolus » qui s'appliquent à l'essence en Dieu. « Mais, dans la suite, ce mot *personne* a été adapté à être usité comme » terme « relatif, en raison de sa signification qui y prêtait ; c'est-à-dire que s'il compte parmi les termes relatifs » en Dieu, comme les mots Père, Fils, Esprit-Saint, Trinité, « il ne le doit pas seulement à l'usage, ainsi que le voulait la première opinion, mais aussi à sa signification ». et parce qu'il lui est essentiel de désigner ce qui subsiste distinctement en une nature intellectuelle. Oui, le propre du mot personne est de désigner ce qui subsiste distinctement en une nature intellectuelle. Et voilà pourquoi Dieu étant au suprême degré des natures intellectuelles, et subsistant, distinctement de tout ce qui n'est pas Lui, en sa nature, Il mérite au souverain degré d'être appelé du nom de personne. Mais aussi, et parce que, selon la vérité de la foi, si la nature divine subsiste distinctement de ce qui n'est pas elle, elle subsiste trois fois distincte en elle-même, non pas en raison d'elle-même considérée comme essence ou comme nature, mais en raison des relations subsistantes qui s'originent au dedans d'elle-même en vertu de son infinie perfection, à cause de cela, le mot personne a été appliqué ultérieurement et définitivement, de la façon la plus légitime, à désigner ces relations mêmes qui subsistent au sein de la nature divine. — Quel splendide article que cet article 4 ! — Nous ferons remarquer, à propos de la dernière observation de saint Thomas, qu'il y a eu moins d'hésitation, pour l'application du mot personne à la Trinité en Dieu, chez les Latins que chez les Grecs. La cause en est que les controverses soule-

vées par les erreurs de Sabellius ont été moins vives en Occident qu'en Orient. Et le mot grec qui correspond à notre *personne* semblait favoriser, au premier abord, l'erreur de Sabellius. Ce mot était, comme le mot latin *persona*, emprunté aux choses du théâtre. Il signifiait littéralement et de par son origine *un visage d'emprunt*, πρόσωπον. Or, précisément, Sabellius affirmait que la même réalité, qui était le Père, le Fils et le Saint-Esprit, prenait ces divers noms, en raison d'une simple diversité d'aspect ou de rapport, eu égard à son action diverse dans la créature. Il s'ensuivait que d'affirmer *trois prosopes*, τρία πρόσωπα, en Dieu, était simplement, pour les sabellianistes, affirmer trois différences d'aspects. De là l'équivoque renfermée dans ce mot, ainsi que le remarque saint Basile (ép. 236, 6). En Occident, le danger n'était pas le même relativement au mot personne qui était déjà pris dans le sens de notre mot français *individu*. Aussi nous voyons que dès le temps de Tertullien, le sens et l'usage du mot personne, dans le mystère de la Trinité, sont exactement ce qu'ils ont toujours été depuis dans l'Église. Tertullien, en effet, a déjà cette formule qui est la formule même de la théologie catholique : *Tres personae, una substantia : trois personnes, une substance* (Cf. Tixeront, *Histoire des Dogmes : la théologie anténicéenne*, p. 338).

L'*ad primum* explique le texte de saint Augustin en disant que « si le mot *personne* est dit par rapport à soi et non par rapport à un autre, c'est qu'il signifie la relation, non par mode de relation », car, nous l'avons remarqué, comme telle, elle n'aurait jamais la raison de personne qui doit nécessairement être quelque chose de subsistant, « mais par mode de substance » et de substance « qui est une hypostase », c'est-à-dire quelque chose de subsistant en la nature divine. « Aussi bien saint Augustin dit-il que ce mot *personne* signifie l'essence, selon qu'en Dieu l'essence est une même chose avec l'hypostase, car en Dieu il n'y a pas de différence entre le sujet qui est et la nature qui le fait être » (Cf. q. 3, art. 3).

L'*ad secundum* a une distinction très ingénieuse sur le mot *quoi?* « Tantôt on s'enquiert, par ce mot, de la nature que signifie la définition, comme si l'on demande : *qu'est-ce que l'homme?*

et qu'on réponde : *un animal raisonnable mortel*. Tantôt on s'enquiert » du sujet ou « du suppôt, comme quand on demande : *qu'est-ce qui nage dans la mer?* et qu'on répond *un poisson*. C'est en ce second sens qu'à ceux qui demandaient : *quoi, trois?* il a été répondu : *trois personnes* ». Dès lors, le texte de saint Augustin, cité dans l'objection, n'offre plus de difficulté.

L'*ad tertium* répond en expliquant le mot substance dans le sens qui a été dit et sur lequel nous avons appuyé au corps de l'article, savoir : que « dans le concept de substance individuée, c'est-à-dire distincte ou incommunicable » — et c'est en ce sens-là seulement que la substance est dite une personne dans les natures d'ordre intellectuel — « est comprise, en Dieu, la relation, ainsi qu'il a été dit (au corps de l'article) ». — Et donc, de ce que le mot substance est inclus dans la définition de la personne, il ne s'ensuit pas que la personne désigne, en Dieu, exclusivement ou même premièrement, l'essence, comme le voulait conclure l'objection.

L'*ad quartum* tranche d'un mot la difficulté que l'objection soulevait. « La diversité de sens, quand il s'agit d'un plus particulier, ne constitue pas l'équivoque relativement à ce qui est plus universel. Quand bien même, en effet, la définition propre du cheval et celle de l'âne soient autres, cependant ils conviennent dans le sens du mot *animal;* car la définition commune de l'animal convient à l'un et à l'autre. Donc, quand bien même le mot *personne*, lorsqu'il s'agit de Dieu, entraîne l'idée de relation, qu'il n'entraîne pas s'il s'agit de l'homme et de l'ange, il ne s'ensuit pas », comme le voulait à tort l'objection, « que le mot *personne* soit équivoque », selon qu'on parle de la personne humaine, de la personne angélique ou de la personne en Dieu. — « Du reste, il n'est pas univoque non plus », c'est-à-dire pris dans un sens absolument identique, « puisque, nous l'avons montré plus haut (q. 13, art. 5), rien ne se dit de la créature et de Dieu d'une façon univoque », mais plutôt par mode d'analogie.

Le mot *personne* est un terme de dignité. Il ne s'applique qu'à ce qui subsiste d'une façon distincte et incommunicable en une nature d'ordre intellectuel. Puis donc que tout ce qui touche à

la dignité et à la perfection se doit trouver en Dieu, et que, d'ailleurs, Dieu est souverainement subsistant et souverainement intelligent, il s'ensuit que le mot *personne* pourra et devra s'appliquer à Dieu par excellence. Et parce qu'en Dieu, s'il s'agit non plus seulement de ses rapports avec le monde extérieur, mais de ses rapports selon qu'on les considère en Lui, la raison de distinction et d'incommunicabilité se tire tout entière de la relation qui d'ailleurs est subsistante en Lui et a vraiment raison d'hypostase, ce seront les relations d'origine, considérées en tant que subsistantes, que le mot *personne*, appliqué à Dieu, désignera directement et expressément.

A la question de nature suit la question du nombre. La raison de personne est-elle multiple en Dieu ? C'est ce que nous devons examiner maintenant.

QUESTION XXX.

DE LA PLURALITÉ DES PERSONNES EN DIEU.

Cette question comprend quatre articles :

1° S'il y a plusieurs Personnes en Dieu ?
2° Combien il y en a ?
3° Ce que signifient les termes numériques en Dieu.
4° De la communauté de ce mot *personne*.

Les trois premiers de ces quatre articles traitent de la personne *multiple* en Dieu ; le quatrième, de la personne *une*. Relativement à la multiplicité, saint Thomas s'enquiert du fait de la multiplicité des Personnes en Dieu (art. 1) ; des limites de cette multiplicité, ou du nombre des Personnes (art. 2) ; des conséquences de cette multiplicité ou de ce nombre (art. 3, 4). — Et d'abord, s'il y a multiplicité de Personnes en Dieu. C'est l'objet de l'article premier.

Article Premier.

Si nous devons poser plusieurs Personnes en Dieu ?

Quatre objections veulent prouver qu'il n'y a pas à mettre plusieurs Personnes en Dieu. — La première rappelle la définition de « la personne » disant qu'elle est « une substance individuée de nature raisonnable » ; d'où elle infère que « si nous mettons plusieurs Personnes en Dieu, il y aura aussi plusieurs substances ; et cela même est hérétique ». — La seconde objection observe que « la pluralité des propriétés absolues ne cause la distinction des personnes ni en Dieu ni parmi nous. Combien moins la pluralité des relations ! Or, en Dieu, il n'y a pas d'autre pluralité que celle des relations, ainsi qu'il a été dit (q. 28, art. 3). On ne peut donc pas dire qu'il y ait en Dieu plusieurs Personnes ». — La troisième objection cite une parole de « Boèce »

(dans son livre *de la Trinité*, ch. III) qui « dit, en parlant de Dieu, que cela est véritablement un où il n'y a pas de nombre. Puis donc que la pluralité implique le nombre, il ne se peut pas », Dieu étant souverainement un, « qu'il y ait plusieurs Personnes en Dieu ». — La quatrième objection en appelle à la simplicité de Dieu. « Partout où il y a nombre, il y a tout et partie. Si donc il y a en Dieu un nombre de Personnes, il faudra mettre en Dieu un tout et des parties; chose qui répugne à la simplicité divine ».

L'argument *sed contra* cite le mot de saint Athanase (dans le symbole qui porte son nom) : « *Autre est la Personne du Père, autre celle du Fils, autre celle de l'Esprit-Saint.* Donc, conclut l'argument, le Père et le Fils et l'Esprit-Saint sont plusieurs Personnes ». Il est trop clair que nous sommes ici en présence d'une vérité de foi. Rien n'est plus essentiel à la foi catholique, comme tout dans l'Église en témoigne, que d'affirmer qu'il y a plusieurs Personnes en Dieu.

Au corps de l'article, saint Thomas nous répond que « la pluralité des Personnes en Dieu ne fait que suivre à ce que nous avons précédemment établi. Il a été montré, en effet (à la question précédente, art. 4), que ce mot *personne* signifie, en Dieu, la relation en tant qu'elle est quelque chose de subsistant dans la nature divine. Or, il a été établi plus haut (q. 28, art. 1, 3, 4) qu'il y a plusieurs relations réelles en Dieu : d'où il suit qu'il y a en Dieu plusieurs réalités qui subsistent dans la nature divine, *plures res subsistentes in natura divina* », comme parle saint Thomas. Et puisque c'est là la raison de personne en Dieu, d'être une réalité distincte subsistant dans la nature divine, il s'ensuit que dire qu'il y a plusieurs relations réellement distinctes et subsistantes dans la nature divine, ce qui est exactement la doctrine précédemment établie, « c'est dire qu'il y a plusieurs Personnes en Dieu ». — Rien de plus simple et rien de plus probant que ce procédé du corps de l'article.

L'*ad primum* nous rappelle la solution déjà donnée à l'article 2 de la question précédente. « Le mot *substance* ne rentre pas dans la définition de la personne, selon qu'il signifie l'*essence*, mais selon qu'il signifie le *suppôt* » ou l'hypostase. « Et c'est ce

que montre le mot *individuelle* qu'on lui joint dans cette définition. Les Grecs, pour signifier la substance ainsi entendue, ont le mot hypostase ὑπόστασις. Et voilà pourquoi, de même que nous disons trois personnes, eux disent trois hypostases ». Et nous pourrions nous-même dire trois *substances*, puisque ce mot, au point de vue de sa composition étymologique, n'est que la traduction du mot hypostase ; mais parce qu'il est pris aussi, et surtout, parmi nous, dans le sens d'*essence*, « nous n'avons pas coutume de dire trois substances, de peur qu'on n'entendît cela au sens de trois essences, à cause de la signification équivoque de ce mot ».

L'*ad secundum* jette une lumière très vive sur l'un des points les plus délicats du mystère de la Trinité. « Les propriétés absolues, en Dieu, nous dit saint Thomas, telles que la bonté, la sagesse, et le reste, ne s'opposent pas entre elles ; il s'ensuit qu'il n'y a pas entre elles de distinction réelle », mais seulement une distinction de raison. « Quand même donc il leur convienne de *subsister*, elles ne constituent pourtant pas plusieurs choses subsistantes, *plures res subsistentes*, ce qu'il faudrait pour qu'elles soient plusieurs personnes. Quant aux propriétés absolues qui sont dans la créature, elles se distinguent bien réellement l'une de l'autre, comme la blancheur et la douceur ; mais elles ne subsistent pas ; elles ne peuvent donc pas avoir la raison de personnes. Au contraire, les propriétés relatives, en Dieu, et se distinguent réellement entre elles, et sont des choses subsistantes, ainsi qu'il a été dit précédemment (q. 28, art. 3 ; 29, art. 4) ». Elles ont donc les deux conditions nécessaires pour constituer plusieurs personnes. « Aussi bien la pluralité de telles propriétés suffit à établir la pluralité des Personnes en Dieu ». — Retenons bien cette doctrine de saint Thomas. Le fait de *subsister* ne suffit pas pour constituer la raison de personne. Il y faut, en plus, qu'on subsiste distinctement ou pour son propre compte, par opposition à d'autres qui subsistent aussi distinctement en la même nature, que cette nature soit la même spécifiquement ou génériquement, comme il arrive pour les hommes et pour les anges, ou qu'elle soit la même numériquement comme nous savons par la foi que c'est le cas en Dieu. Si dans une nature

où peuvent être plusieurs réalités subsistantes, on n'a que la raison de subsistence, sans avoir la raison de distinction ou d'incommunicabilité, on n'a pas, on ne peut pas avoir, d'après la doctrine de saint Thomas en cet *ad secundum*, la raison de personne au sens parfait et précis de ce mot, qui dit : subsistence incommunicable par rapport à d'autres qui subsistent dans la même nature spécifique, générique ou numérique. Aussi bien, et c'est la doctrine formelle de saint Thomas, ici, aucun des attributs essentiels en Dieu n'a ni ne peut avoir la raison de personne. Il en faut dire autant de l'essence elle-même; car, bien qu'elle soit souverainement subsistante, elle n'a pas la raison d'incommunicabilité, essentielle à la raison de personne. Mais n'anticipons pas. Nous aurons l'occasion de revenir sur ce point.

L'*ad tertium* est très précieux en même temps que très fin. « Nous excluons de Dieu, en raison de sa souveraine unité et de sa souveraine simplicité, toute pluralité de choses absolues. Mais rien n'empêche que nous gardions la pluralité des relations; parce que les relations ne se disent de quelqu'un que *par rapport à un autre :* et, par suite, elles n'impliquent aucune composition *en celui de qui on les dit*, ainsi que l'observe Boèce dans ce même livre (*de la Trinité*, ch. VI) ». Le fait d'avoir un Fils n'entraîne aucune composition dans la substance du Père, ni, dans la substance du Fils, le fait d'avoir un Père. C'est par rapport au Père que le Fils est dit tel, et de même le Père est dit Père par rapport au Fils; mais en Lui-même le Père n'est que Père, le Fils n'est que Fils, et parce que le Père et le Fils sont Dieu, le même Dieu, il n'y a rien dans le Père qui ne soit dans le Fils, rien dans le Fils qui ne soit dans le Père, sauf que le Père, qui est tout ce qu'est le Fils, n'est pourtant pas le Fils, et que le Fils, qui est tout ce qu'est le Père, n'est pourtant pas le Père. Il n'y a donc aucune composition en Dieu, ni dans le Père, ni dans le Fils. Il y a seulement que le Père, qui est Dieu, et le Fils, qui aussi est Dieu et le même Dieu, ne sont pourtant pas *l'un l'autre*, en raison précisément de leur opposition relative résultant de ce fait que le Père engendre le Fils et que le Fils est engendré par le Père. — Quelle délicieuse réponse!

L'*ad quartum* est bien à retenir aussi. Saint Thomas y fait

une distinction lumineuse entre le nombre absolu et le nombre nombré. « Il y a deux sortes de nombres, nous dit-il : le nombre simple ou absolu, tel que *deux, trois, quatre;* et le nombre qui est dans les choses nombrées, comme *deux hommes, deux chevaux.* Si donc, quand il s'agit de Dieu, nous prenons le nombre d'une façon absolue ou abstraite, rien n'empêche de mettre en Dieu un tout et des parties; car, ainsi entendu, tout cela n'est que dans notre esprit; le nombre, abstrait des choses nombrées, n'existe, en effet, que dans notre esprit », comme toutes les abstractions. « Mais si nous prenons le nombre selon qu'il est dans les choses nombrées, en ce sens, dans les créatures, l'un constitue une partie de deux et deux une partie de trois, comme un homme par rapport à deux et deux par rapport à trois. — Mais en Dieu, rien de semblable; car le Père, à lui seul, est autant que toute la Trinité, ainsi que nous le montrerons plus loin » (q. 42, art. 4, *ad 3um*), et comme on peut l'entrevoir par l'explication qui termine l'*ad tertium* de tout à l'heure.

En Dieu, il y a plusieurs personnes, parce qu'il y a en lui plusieurs relations réelles subsistantes, et que la raison de personne correspond, en Dieu, à ces relations réelles subsistantes, distinctes l'une de l'autre et incommunicables. — Il nous faut nous demander maintenant combien il y a de personnes en Dieu, s'il n'y en a que trois ou s'il y en a plus ou moins. Tel est l'objet de l'article suivant.

Article II.

Si en Dieu il y a plus de trois Personnes ?

Cinq objections veulent prouver qu'« il y a en Dieu plus de trois Personnes ». — La première, de toutes la plus importante, s'appuie sur ce que « la pluralité des Personnes en Dieu est selon la pluralité des propriétés relatives, ainsi qu'il a été dit (à l'article précédent). Or, il y a en Dieu quatre relations, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 28, art. 4), savoir : la paternité, la filiation, la spiration commune, la procession. Donc, il y a quatre Personnes en Dieu ». — La seconde objection remarque qu'« il n'y pas plus

de différence entre la nature et la volonté, en Dieu, qu'entre la nature et l'intelligence. Or, en Dieu, autre est la Personne qui procède par mode de volonté, à titre d'Amour, et autre celle qui procède par mode de nature, à titre de Fils. Donc, autre aussi est celle qui procède par mode d'intelligence, à titre de Verbe, et autre celle qui procède par mode de nature, à titre de Fils. D'où il suit à nouveau qu'il n'y a pas que trois Personnes en Dieu ». — La troisième objection dit que, « parmi les choses créées », plus on monte dans l'échelle des êtres et « plus un être est excellent, plus on voit se multiplier les opérations intimes » qui font la vie de cet être; « c'est ainsi que dans l'homme, en plus de ce qui est dans les autres vivants, nous trouvons l'entendre et le vouloir. Puis donc que Dieu dépasse à l'infini tout ce qui est, en Lui ne se trouveront pas seulement les Personnes qui procèdent par mode de volonté et par mode d'intelligence, mais selon une infinité d'autres manières ». — La quatrième objection, très intéressante et très importante, dit que « si le Père se communique d'une façon infinie en engendrant une Personne divine, c'est en raison de son infinie bonté. Mais dans l'Esprit-Saint aussi est une bonté infinie. Donc l'Esprit-Saint doit produire une Personne divine, et celle-ci une autre, et ainsi à l'infini ». — La cinquième objection remarque que « tout ce qui est compris sous un nombre déterminé est mesuré, car le nombre est une certaine mesure. Or, les Personnes divines sont sans mesure, immenses, comme on le voit par saint Athanase (dans le Symbole) : *Immense le Père, immense le Fils, immense le Saint-Esprit.* Donc elles ne sont pas comprises sous le nombre trois ». Cette objection rappelle l'objection quatrième de l'article précédent. Elle nous vaudra une réponse analogue.

L'argument *sed contra* est encore le texte des trois témoins en saint Jean, commenté par saint Augustin au sens des trois Personnes divines. « Nous lisons dans la 1re Épître de saint Jean, chapitre dernier (v. 7) : *Il y en a trois qui rendent témoignage dans le ciel : le Père, le Verbe et l'Esprit-Saint.* Or, si l'on demande : *quoi, trois?* on répond : *trois Personnes*, ainsi que le dit saint Augustin au VIIe livre *de la Trinité* (ch. IV, VI; cf. liv. V, ch. IX). Donc, il n'y a que trois Personnes en Dieu ».

— Nous avons eu déjà l'occasion de remarquer que le texte des trois témoins, quelque sentiment que l'on ait sur son authenticité, n'en exprime pas moins d'une façon indubitable la foi de l'Église. D'ailleurs, outre les nombreux textes cités plus haut (q. 27, art. 1), c'est toute la vie de l'Église qui témoigne de cette vérité, savoir qu'il y a trois Personnes en Dieu et qu'il n'y en a pas plus de trois.

Le corps de l'article nous déclare que, « d'après ce qui a été dit précédemment, il est nécessaire de n'admettre que trois Personnes en Dieu. Il a été montré, en effet (à l'article précédent), que, parler de plusieurs Personnes, c'est parler de plusieurs relations subsistantes, se distinguant réellement les unes des autres. Or, de distinction réelle entre les Personnes divines, il n'y en a qu'en raison de l'opposition relative. Il faut donc que deux relations opposées appartiennent à deux Personnes; que s'il y a des relations qui ne soient pas opposées, il sera nécessaire qu'elles appartiennent à la même Personne ». Voilà le principe de la distinction des Personnes en Dieu. Cette distinction repose tout entière sur l'opposition relative entre les relations subsistantes, puisque ce sont ces relations subsistantes qui constituent les personnes, selon qu'elles sont incommunicables; or, ce qui fait qu'elles sont incommunicables, c'est-à-dire qu'elles ne peuvent point être les unes les autres, c'est leur opposition relative. Il s'ensuit de toute nécessité qu'il y aura autant de Personnes en Dieu qu'il y aura de relations s'opposant d'une opposition relative.

Ce principe posé, examinons quelles sont, parmi les quatre relations subsistantes que nous savons être en Dieu, la paternité, la filiation, la spiration commune, la procession, celles qui s'opposent d'une opposition relative : leur nombre nous donnera le nombre même des Personnes divines. D'abord, « la paternité et la filiation sont des relations opposées » : la paternité, selon toute elle-même, se tient en face de la filiation, comme la filiation se tient en face de la paternité; la filiation n'est telle que par rapport à la paternité et la paternité n'est telle que par rapport à la filiation; elles consistent essentiellement dans ce rapport de l'une à l'autre, qui fait que nécessairement et tout autant qu'elles

sont, elles se distinguent l'une de l'autre; elles cesseraient d'être si elles pouvaient se confondre. Elles sont donc, à n'en pas douter, des relations opposées. « Par conséquent, elles appartiendront, de toute nécessité, à deux Personnes » distinctes. « La paternité subsistante sera donc la Personne du Père, et la filiation subsistante la Personne du Fils ». Nous avons déjà, de ce chef, deux Personnes en Dieu.

Mais nous avons dit qu'il y avait deux autres relations réelles et subsistantes en Dieu : la spiration et la procession. Que vont-elles nous donner au point de vue des Personnes? Remarquons tout d'abord que « ces deux autres relations ne disent opposition à aucune des deux précédentes » : ni la spiration ni la procession ne s'opposent à la paternité ou à la filiation. « Mais elles s'opposent entre elles »; car l'une, la spiration, dit le principe de la procession, et la procession dit ce qui procède de ce principe. L'opposition donc qui existe entre elles deux n'est pas moins irréductible que l'opposition qui existe entre la paternité et la filiation. Il s'ensuit qu'« il sera tout à fait impossible qu'elles conviennent toutes deux à une même Personne. Il faut donc que, ou bien l'une d'elles convienne à chacune des deux premières Personnes, ou l'une à l'une et l'autre à l'autre »; il ne se peut pas, nous venons de le dire, qu'elles conviennent toutes deux à la même Personne, et il n'y a point d'autre hypothèse possible en dehors de ces trois hypothèses. Puisque ni l'une ni l'autre ne disent opposition, soit à la paternité, soit à la filiation, il faudra qu'elles se retrouvent en elles, à la seule réserve qu'elles puissent rester distinctes entre elles. Or, ou bien elles conviendront toutes deux aux deux précédentes : l'une à l'une et l'autre à l'autre; ou bien l'une conviendra aux deux, car il n'y a pas de raisons, puisqu'elles ne s'opposent ni à l'une ni à l'autre, qu'elle ne convienne pas à toutes deux, si elle convient à l'une, pourvu que l'autre, qui doit lui être opposée, ne convienne à aucune. Hâtons-nous de dire qu'« il ne se peut pas que la procession convienne au Père et au Fils ou à l'un des deux ». Dans ce cas, en effet, et parce que la procession suppose la spiration, qui est son principe, « si la procession convenait au Père ou au Fils, il s'ensuivrait que la procession de l'intelligence, qui est la génération

en Dieu, selon laquelle on a la paternité et la filiation, s'originerait de la procession de l'amour qui nous donne la spiration et la procession; et cela même est impossible, ainsi que nous l'avons montré plus haut (q. 27, art. 3, *ad 3um*) »; car toujours la procession qui est par voie de volonté suit à la procession qui est par voie d'intelligence. Donc la procession ne peut pas convenir au Père et au Fils ou à l'un des deux; la raison de Père et la raison de Fils, en Dieu — puisque ces deux raisons se rattachent à la procession par voie d'intelligence — doivent nécessairement être antérieures à la raison de procession. « Il s'ensuit que la spiration conviendra et à la personne du Père et à la personne du Fils, n'ayant aucune opposition relative ni à la paternité, ni à la filiation. Et par conséquent, il faut » — la procession devant nécessairement être opposée à la spiration, et toute relation opposée qui ne peut pas se ramener à une Personne, devant elle-même constituer une Personne, — il faut « que la procession convienne à une autre Personne », distincte des Personnes du Père et du Fils, auxquelles convient la spiration, « et que nous appelons la Personne de l'Esprit-Saint, laquelle procède par mode d'amour, ainsi qu'il a été établi plus haut (q. 27, art. 4)».

« Il demeure donc qu'il y a seulement trois Personnes en Dieu, savoir : le Père, le Fils et l'Esprit-Saint ». — On pourrait difficilement trouver une plus belle argumentation théologique que celle de ce corps d'article.

L'*ad primum* accorde que, « sans doute, il y a quatre relations en Dieu; mais l'une d'elles, la spiration, ne se sépare pas de la Personne du Père et de celle du Fils : elle convient aux deux. Et c'est pourquoi, bien qu'elle ait raison de relation, on ne l'appelle pas *propriété*, car elle ne convient pas à une seule Personne; ni *relation personnelle*, c'est-à-dire constituant une Personne. Les trois autres relations, au contraire, la paternité, la filiation et la procession sont dites *propriétés personnelles*, parce que chacune d'elles constitue une Personne : la paternité, en effet, est la Personne du Père; la filiation, la Personne du Fils; la procession, la Personne de l'Esprit-Saint qui procède ».

L'*ad secundum* nous rappelle que « ce qui procède par mode d'intelligence, à titre de verbe, procède selon la raison de simili-

tude, de même aussi que ce qui procède par mode de nature. Et voilà pourquoi il a été dit plus haut (q. 27, art. 2; q. 28, art. 4), que la procession du Verbe divin est la génération même par mode de nature. Quant à l'amour, il ne procède pas, en tant que tel, comme étant la similitude de celui d'où il procède, — bien que, en Dieu, l'Amour soit coessentiel, en tant que divin. Et c'est pour cela que la procession de l'Amour n'est pas appelée génération en Dieu ». — Il n'y a donc pas à mettre en Dieu une Personne correspondant au Verbe autre que la Personne du Fils.

L'*ad tertium* est très à noter. Si nous trouvons dans l'homme plusieurs opérations immanentes, c'est « parce que sa perfection suppose la composition; étant le plus parfait des animaux, il faut qu'il ait plus d'opérations intrinsèques que n'en ont les autres animaux ». Il est comme le résumé de la création. Il tient des deux mondes, du monde matériel et du monde spirituel. C'est un composé d'âme spirituelle et de corps vivifié par cette âme qui, dès lors, doit être, en même temps que principe d'intellection, principe de sensation et de vie végétative. De là les multiples opérations intrinsèques de l'homme. Sa perfection, par rapport aux autres animaux, se fait, pour ainsi dire par ajout. Il a tout ce qu'ils ont et plus encore. Mais cette multiplicité ou cette composition n'est pas essentielle au concept de perfection, comme l'objection paraît le supposer à tort. « Aussi bien, les anges qui sont plus parfaits » que l'homme, mais dont la perfection est d'un autre ordre, « étant d'une nature plus simple », moins complexe, « ont moins d'opérations intrinsèques que l'homme : ils n'ont, en effet, ni l'imagination, ni le sens, ni rien de semblable », rien de ce qui touche à la vie animale ou végétative, puisqu'ils sont purement spirituels. A plus forte raison, la perfection divine, qui est d'un ordre absolument transcendant et occupe le faîte de la simplicité, pourra-t-elle avoir moins d'opérations intrinsèques. « Aussi bien, en Dieu, n'y a-t-il qu'une seule opération, qui est son essence » même. — « Comment », avec cette opération unique, « il peut y avoir deux processions, nous l'avons montré plus haut (q. 27, art. 3, 5) ».

L'*ad quartum* fournit une réponse extrêmement importante. Il accorde que « l'objection vaudrait si l'Esprit-Saint avait une

autre bonté numériquement distincte de la bonté du Père; il faudrait, en effet, que, de même que le Père, par sa bonté, produit une Personne divine, de même aussi l'Esprit-Saint. Mais » il n'en est pas ainsi. Il n'y a pas deux bontés distinctes en Dieu, l'une pour le Père et l'autre pour l'Esprit-Saint : « il n'y a qu'une seule et même bonté qui est au Père et à l'Esprit-Saint. Ni il n'y a de distinction en Dieu si ce n'est par les relations des Personnes ». C'est l'opposition relative qui distingue et multiplie les Personnes en Dieu. « Il suit de là que la bonté convient à l'Esprit-Saint comme reçue d'un autre, tandis qu'elle convient au Père comme qui la communique à un autre ». C'est donc la même bonté sous un aspect différent, en raison du caractère distinctif des deux Personnes. Quant à supposer que la même bonté pourrait être en un autre que l'Esprit-Saint comme communiquée par ce dernier, c'est impossible, parce que « l'opposition relative » qui, seule, nous l'avons dit, multiplie et distingue les Personnes en Dieu, « ne permet pas qu'avec la relation de l'Esprit-Saint soit la relation de principe par rapport à une Personne divine », comme, par exemple, cette relation existe avec la relation du Fils; le Fils, en effet, en même temps qu'il procède du Père, devient principe d'où procède l'Esprit-Saint. Mais pour l'Esprit-Saint, cela n'est pas possible, « parce que lui-même procède des autres Personnes qui sont en Dieu » : Il ferme le cycle des processions divines, ainsi que nous l'avons expliqué plus haut (q. 27, art. 5).

L'*ad quintum* s'appuie, comme l'*ad quartum* de l'article précédent, sur la distinction du nombre abstrait et du nombre concret. Saint Thomas accorde que « tout nombre déterminé, si on l'entend du nombre simple qui est seulement dans la conception de l'esprit », comme deux, trois, quatre, et le reste, « est mesuré par l'unité » : le nombre deux, en effet, est l'unité prise deux fois; trois, quatre, l'unité prise trois et quatre fois. Mais il n'en est pas de même du nombre concret. Le nombre concret n'est mesuré par l'unité que s'il s'agit d'êtres quantitatifs dont les quantités s'ajoutent l'une à l'autre et s'additionnent. Rien de semblable en Dieu. « Quand il s'agit du nombre des réalités en Dieu, il n'y a plus, là, raison de chose mesurée, attendu que la grandeur des trois personnes divines est la même, ainsi que nous

le verrons plus loin (q. 42, art. 1, 4) » : les trois réunies ne donnent pas plus, en fait de grandeur, qu'une seule, parce que chacune d'elles est la même et unique grandeur : « or, le même ne saurait être mesuré par le même »; la même chose ne saurait se mesurer elle-même; toute mesure se dit par rapport à quelque autre.

Il y a plusieurs Personnes en Dieu. Elles y sont au nombre de trois; il n'y en a pas moins, il n'y en a pas plus. — On s'est demandé, à ce sujet, si quand nous parlons de nombre en Dieu, les termes relatifs au nombre, tels que *un*, *trois*, que nous employons, entraînent après eux quelque réalité nouvelle en Dieu. Les nombres, quand nous les appliquons à Dieu, se distinguent-ils, comme réalité, en Lui, de ce à quoi nous les appliquons. Telle est la question que nous allons examiner à l'article suivant.

Article III.

Si les noms de nombre mettent quelque chose en Dieu?

Cet article, plutôt subtil en apparence, est, en réalité, extrêmement important. Il nous permettra de saisir un des points les plus délicats du mystère. — Trois objections veulent prouver que « les noms de nombre mettent quelque chose en Dieu », c'est-à-dire : ont un sens positif et signifient quelque chose de réel, comme, par exemple, le mot *sagesse* ou le mot *bonté*, signifient quelque chose de positif en Dieu. — La première objection arguë ainsi : « L'unité divine est l'essence de Dieu. Or, tout nombre est l'unité répétée. Donc tout nom de nombre, en Dieu, signifie » ou implique « l'essence », puisqu'il implique l'unité qui est l'essence elle-même. — La seconde objection rappelle que « tout ce qui se dit de Dieu et des créatures, convient plus excellemment à Dieu qu'aux créatures. Or, les noms de nombre dans les créatures entraînent quelque chose de positif »; quand nous parlons d'une longueur de trois mètres, le terme trois implique quelque chose de très réel. « Donc, à plus forte raison doit-il en être ainsi en Dieu ». — La troisième objection dit que « si les noms de nombre ne mettent pas quelque chose en Dieu, s'ils sont

introduits simplement pour signifier qu'on écarte de Lui quelque chose, et, par exemple, que l'unité écarte la pluralité et la pluralité l'unité, il s'ensuit qu'il y aura un cercle dans le raisonnement, confondant l'intelligence et ne nous donnant aucune certitude; ce qui n'est pas admissible. Donc les noms de nombre signifient quelque chose de positif en Dieu ».

L'argument *sed contra* est un double texte de saint Hilaire et de saint Ambroise, desquels ils résulterait que les noms de nombre appliqués à Dieu n'ont qu'un sens purement négatif. « Saint Hilaire dit, au 4me livre *de la Trinité* (§ 17) : *la profession de la société*, c'est-à-dire de la pluralité, *enlève le concept de singularité et de solitude*. Et saint Ambroise, au livre *de la Foi* (liv. I, ch. II) : *Quand nous disons que Dieu est un, l'unité exclut la pluralité des dieux, mais nous ne mettons pas de quantité en Dieu*. D'où il semble bien que ces sortes de noms ont été appliqués à Dieu pour écarter et non pour mettre quelque chose ». Saint Thomas expliquera cet argument *sed contra*, qui, en effet, demande une explication.

Au corps de l'article, saint Thomas nous prévient qu'au sujet de cette question il y a divergence entre Pierre Lombard, dans son livre des *Sentences*, et d'autres auteurs. « Le Maître des *Sentences* (liv. I, dist. 24) dit que les noms de nombre ne mettent pas quelque chose en Dieu, mais qu'ils ont seulement un sens exclusif » ou négatif. « D'autres disent le contraire ».

« Pour voir ce qu'il en est, ajoute saint Thomas, il faut considérer que toute pluralité suit à une certaine division »; là, en effet, où il n'y a pas division, il y a unité; et où règne l'unité, il n'y a pas de pluralité. Il est donc vrai que toute pluralité suit à une certaine division. « Or, il y a une double division. — L'une, *matérielle*, et qui se fait par la division du continu. Cette division entraîne le *nombre*, qui est une espèce de quantité », la quantité discrète. « Et, par conséquent, un tel nombre ne se trouve que dans les choses matérielles ayant une quantité. — L'autre division est une division *formelle*, qui se fait par des formes opposées ou diverses »; dès là, en effet, qu'on a des formes diverses ou opposées, ces formes n'en constituent pas qu'une seule. « Aussi bien la division formelle entraîne-t-elle la *multi-*

tude. qui n'est pas dans un genre donné, mais appartient aux transcendantaux, selon que l'*être* se divise en *un* et en *plusieurs*. Cette multitude est la seule qui se puisse trouver parmi les êtres immatériels ».

« Quelques auteurs, donc, ne prenant garde qu'à la multitude qui constitue l'espèce de la quantité discréte, et parce qu'ils voyaient qu'il n'y a pas place en Dieu pour cette sorte de quantité discrète, en ont conclu que les noms de nombre appliqués à Dieu ne se prenaient pas dans un sens positif, mais seulement au sens négatif. D'autres, toujours parce qu'ils ne prenaient garde qu'à cette sorte de multitude », ont fait une parité entre les noms de nombre et tels autres attributs qui se disent de Dieu. « De même, disaient-ils, que nous mettons en Dieu la science, selon la raison propre de science, sans que nous la lui attribuions selon la raison du genre » auquel chez nous la science appartient et qui est le genre qualité, « car en Dieu il n'y a point » d'accident et, par suite, il n'y a pas non plus « de qualité, de même le nombre est attribué à Dieu selon la raison propre de nombre, mais non selon la raison du genre auquel il appartient et qui est la quantité ».

« Pour nous, dit saint Thomas, nous disons que les noms de nombre, quand nous les attribuons à Dieu, ne se tirent pas du nombre qui est une des espèces de la quantité, car, dans ce cas, ils ne se diraient de Dieu que par mode de métaphore » et non au sens propre, « comme toutes les autres propriété du monde des corps, telles que la largeur, la longueur et autres semblables, mais de la multitude qui est un des transcendantaux. Or, la multitude ainsi entendue a le même rapport aux choses multiples dont on la dit, que l'*un* qui se confond avec l'être à l'être. D'autre part, cet *un*, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 11, art. 1), quand il s'est agi de l'unité de Dieu, n'ajoute pas quelque chose à l'être; il n'ajoute que » la raison d'indivis, c'est-à-dire « la négation de la division : l'un, en effet, signifie l'être indivis. Et voilà pourquoi, quelle que soit la chose à laquelle on applique cet un, on ne peut vouloir désigner par cette attribution que la chose elle-même en tant qu'indivise; c'est ainsi que l'un, appliqué à l'homme, signifie la nature ou la substance de l'homme

non divisée. Pour la même raison, quand on dit des choses *multiples*, la multitude ainsi entendue signifie ces choses elles-mêmes avec la note d'indivision appliquée à chacune d'elles ». Il n'en serait pas de même du nombre ou de l'unité pris au sens quantitatif; car « le nombre, qui est une espèce de quantité, affirme un certain accident qui s'ajoute à l'être » considéré en lui-même ou dans sa substance; et, pareillement, l'un qui est principe du nombre. — « Donc, conclut saint Thomas, les noms de nombre signifient, en Dieu, cela même dont on les dit, et n'ajoutent rien de plus, si ce n'est la négation, ainsi qu'il a été dit; et dans ce sens, le Maître des *Sentences* a dit vrai. Ainsi, quand nous disons : *l'essence est une*, l'un signifie l'essence indivise; quand nous disons : *la personne est une*, il signifie la personne indivise; quand nous disons : *les Personnes sont plusieurs*, nous signifions les personnes et l'indivision pour chacune d'elles, car il est de l'essence de la multitude de se composer d'unités ».

L'*ad primum* fait observer que l'*un* et le *plusieurs* qui appartiennent aux transcendantaux sont la même chose que ce dont on les dit; et, par conséquent, on les peut prendre pour ces choses mêmes, sauf qu'ils ajoutent comme signification propre la raison d'indivision. « L'*un* qui appartient aux transcendantaux est plus général que la substance et que la relation; et pareillement aussi la multitude. C'est pourquoi on les peut dire en Dieu pour la substance et pour la relation, selon que le comporte ce à quoi on les adjoint. Toutefois, par ces sortes de noms, est ajoutée, en vertu de leur signification propre, à l'essence ou à la relation, une certaine négation de division, ainsi qu'il a été dit » (au corps de l'article).

L'*ad secundum* n'accepte pas la parité qu'on voulait faire avec l'*un* et le *plusieurs* qu'on trouve dans les créatures au sens quantitatif. « La multitude qui pose quelque chose dans les créatures est une espèce de quantité; et on ne saurait la transporter en Dieu. Il ne s'agit, dans l'attribution divine, que de la multitude transcendantale, qui n'ajoute rien aux choses dont on la dit, si ce n'est l'indivision pour chacune d'elles. C'est cette multitude que nous disons de Dieu ».

L'*ad tertium* nous rappelle la doctrine exposée à la question 11,

article 2, *ad 4um*. Saint Thomas nous y avait montré, et nous redit ici, que, à proprement parler, « l'*un* ne s'oppose pas au *plusieurs;* il s'oppose à la division, qui, logiquement ou selon la raison, est antérieure à l'un et au plusieurs ». Ce qui tombe d'abord dans notre intelligence, c'est l'*être,* puis la *division,* puis l'*un,* puis le *multiple.* Donc, l'*un* ne nie pas précisément le multiple, il nie la division; et de même, « la multitude ne nie pas l'unité, mais la division pour chacun des êtres dont la multitude résulte »; car la multitude n'est rien autre qu'une collection d'unités. — « Et tout ceci, rappelle saint Thomas, a été exposé plus haut (q. 11, art. 2, *ad 4um*), quand il s'est agi de l'unité divine ».

Saint Thomas remarque, en finissant, que « les textes cités dans l'argument *sed contra* n'étaient pas suffisants pour prouver à eux seuls le point en question », savoir : que les noms de nombre n'ajoutent rien de positif en Dieu. « Bien que, en effet, par la pluralité, on exclue la solitude et, par l'unité, la pluralité des dieux, il n'est pas requis cependant que ces termes ne signifient rien de plus. C'est ainsi que la blancheur exclut la noirceur; cependant le mot blancheur ne signifie pas que l'exclusion de la noirceur »; il fait plus que cela et il signifie une *couleur* autre que le noir; il signifie quelque chose de positif.

La conclusion de cet article se retrouve dans ces admirables paroles du XIe concile de Tolède (en 675) : « Nous confessons et nous croyons que de même que chacune des Personnes est tout Dieu, de même toutes les trois Personnes sont un seul Dieu : une, en elles, ou indivise et égale divinité, majesté ou puissance, ni amoindrie en chacune, ni accrue dans les trois; car elle n'a rien de moins, quand chacune des Personnes est appelée Dieu en particulier, ni elle n'a rien de plus quand toutes les trois sont dites un seul Dieu. Et donc, cette sainte Trinité qui est un seul et vrai Dieu, ni n'est étrangère au nombre, ni n'est limitée par le nombre. Dans la relation des Personnes, en effet, nous trouvons le nombre; mais dans la substance de la divinité, on ne voit pas ce qu'il y aurait de nombré. En cela donc seulement elles insinuent le nombre, qu'elles disent rapport les unes aux autres;

mais en cela, elles sont en dehors de tout nombre, qu'elles subsistent en elles-mêmes. » (Denzinger, n. 226, 227.) Nous lisons aussi dans les actes du VIe concile œcuménique tenu à Constantinople en 680 : « La sainte Trinité qui peut être nombrée par les Personnes et les subsistences, et la sainte Unité qui est en dehors de tout nombre ; c'est elle qui a la division indivisible et l'union sans confusion. » [Cf. P. Janssens, son comm. sur cet article.]

Il y a donc plusieurs personnes en Dieu ; elles y sont au nombre de trois ; et quand nous parlons de nombre en Dieu, nous n'entendons aucunement désigner un accident quelconque portant sur une division quantitative ; nous voulons dire simplement les Personnes divines avec, en plus, la seule raison d'indivision pour chacune d'elles, comme nous désignons, par l'unité, Dieu Lui-même ou son essence avec la note d'indivision. — Après avoir considéré le mot *personne* sous sa raison multiple en Dieu, nous le devons considérer, dans un dernier article, sous sa raison une ou commune et générale. Ce mot *personne*, et la chose signifiée par lui, est-il commun aux trois Personnes divines, ou ne l'est-il pas? Telle est la question qui forme l'objet de l'article suivant.

Article IV.

Si ce mot *personne* peut être commun aux trois Personnes?

Trois objections veulent prouver que « ce mot *personne* ne peut pas être commun aux trois Personnes ». — La première dit qu'« il n'y a de commun aux trois Personnes que l'essence ; or, ce mot *personne* ne signifie pas directement l'essence ; donc il n'est pas commun aux trois ». — La seconde objection observe que « ce qui est commun s'oppose à ce qui est incommunicable. Or, il est essentiel à la personne d'être incommunicable, comme on le voit par la définition de Richard de Saint-Victor citée plus haut (q. 29, art. 3, ad 4[um]). Donc, ce mot *personne* n'est pas commun aux trois ». — La troisième objection pose un dilemme. « Si ce mot *personne* est commun aux trois Personnes divines, ou il s'agira d'une communauté réelle, ou d'une communauté de

raison. Ce ne peut pas être une communauté réelle; car il s'ensuivrait que les trois Personnes ne seraient plus qu'une personne. Ni non plus une communauté de raison seulement; car, ainsi, la personne serait quelque chose d'universel » en Dieu : « or, en Dieu, il n'y a ni universel, ni particulier, ni genre, ni espèce, ainsi qu'il a été montré plus haut (q. 3, art. 5). Donc ce mot *personne* n'est pas commun aux trois personnes divines ».

L'argument *sed contra* reproduit, en l'appliquant à la question actuelle, le texte déjà connu de saint Augustin, dans son 7e livre *de la Trinité* (ch. IV, v. 6; cf. liv. V, ch. IX) où il est dit que « si l'on demande : *quoi, trois?* on répond : *trois Personnes;* parce que ce qu'est la personne est commun aux trois » Personnes divines.

Au corps de l'article, saint Thomas nous fait remarquer que « la manière même de parler nous montre que le mot *personne* est commun aux trois, quand nous disons *les trois Personnes* » en Dieu; « de même que si nous disons *trois hommes*, nous montrons que l'*homme* est commun aux trois. D'autre part, il est manifeste que ce ne peut pas être une communauté de réalité, comme la même essence est commune aux trois, car il s'ensuivrait qu'il n'y aurait pour les trois qu'une seule personne comme il n'y a qu'une seule essence. De quelle communauté peut-il donc s'agir? Ceux qui ont étudié la question, remarque saint Thomas, s'en sont expliqués de manières diverses. Les uns ont dit que » ce qu'il y a de commun aux trois Personnes divines et ce que nous voulons désigner en chacune quand nous leur appliquons ce mot *personne*, « c'est la communauté de la négation, à cause que dans la définition de la personne nous mettons le mot *incommunicable* », mot qui revient à dire *non commun*. « D'autres ont dit que c'était la communauté d'intention » logique, « à cause que dans la définition de la personne nous mettons le mot *individuel* », qui est un mot d'intention logique, comme les mots *universel, genre, espèce;* « comme quand nous disons que d'être *espèce* est commun au cheval et au bœuf »; car au cheval et au bœuf convient le fait d'être tous deux une espèce d'animal. — « Ces deux opinions sont exclues, observe saint Thomas, par cela seul que le nom de *personne* n'est pas un terme

de négation ou d'intention logique, mais un terme qui désigne une réalité ».

« Et c'est pourquoi nous devons dire, ajoute le saint Docteur donnant la vraie solution, que même parmi les hommes, ce mot *personne* est commun d'une communauté de raison, non pas à titre de genre ou d'espèce, mais à titre d'individu vague » ou indéfini. « C'est qu'en effet les noms des genres et des espèces, tels que *homme* ou *animal*, sont usités pour signifier les natures communes, et non pas les intentions de ces natures communes, que signifient ces mots *genre* ou *espèce* » ; autre chose est de parler des *universaux*, qui sont des intentions purement logiques dont notre esprit se sert pour raisonner sur les divers êtres ; autre chose de parler des *natures* communes ou *universelles* qui se retrouvent en chaque être particulier contenu dans tel genre ou dans telle espèce : les universaux n'existent que dans notre esprit ; les natures universelles existent réalisées en chacun des êtres particuliers dont on les dit. Au contraire de tout cela, « l'individu vague, comme quand on dit *un certain homme*, signifie » non plus de simples intentions logiques comme les universaux, ni simplement les natures communes abstractivement considérées indépendamment de toute note individuante, mais « la nature commune avec le mode d'être déterminé qui convient aux particuliers, qui est précisément de subsister par soi, distinct de tout autre ». L'individu ainsi considéré, de même qu'il se distingue des universaux et des natures communes, se distingue aussi des particuliers considérés en eux-mêmes ; car, « dans le nom du particulier désigné nommément », on ne signifie plus seulement, comme tout à l'heure, le fait de subsister par soi distinct de tout autre, mais « on signifie cela même qui déterminément distingue de tout autre, comme, par exemple, dans le mot *Socrate*, *ces* chairs et *ces* os ». Ainsi donc, l'individu vague, par opposition à tel individu déterminé, signifie quelque chose de commun à plusieurs, c'est-à-dire le fait de subsister par soi, distinct de tout autre ; c'est là une raison commune signifiée par lui, et qui cependant n'est ni une nature commune, comme les natures signifiées par les termes universels, désignant les genres ou les espèces, ni une intention logique, comme les universaux

désignés par les mots *genre* et *espèce*. Or, c'est de cette façon-là, nous l'avons dit, que le mot *personne* désigne quelque chose de commun à ceux dont on le dit. Il y a pourtant une différence entre le mot désignant un individu vague, comme *un certain homme* et le mot *personne*. « Entre les deux, il y a cette différence que *un certain homme* signifie la nature, ou l'individu du côté de sa nature, avec le mode d'être qui convient aux particuliers. Ce mot *personne*, au contraire, n'a pas été donné pour signifier l'individu du côté de sa nature, mais pour signifier la chose qui subsiste en telle nature. Or, précisément, ceci est commun selon la raison à toutes les Personnes divines, que chacune d'elles subsiste en la nature divine, distincte des autres. Il s'ensuit que ce mot *personne* est commun, selon la raison, aux trois Personnes » divines. — Ici encore, quel délicieux article ! et quel plaisir de voir le génie de saint Thomas se jouant avec tant de souplesse et de façon si sûre au milieu de difficultés si subtiles et si épineuses.

L'*ad primum* observe que « l'objection portait sur la communauté d'une même réalité », tandis que pour nous il ne s'agit que d'une communauté de raison, ainsi qu'il a été expliqué au corps de l'article.

L'*ad secundum* observe que « si la personne est, en effet, incommunicable », le fait « cependant ou le mode d'être d'une façon incommunicable peut être commun à plusieurs »; et c'est tout ce que nous voulons dire quand nous parlons de la communauté du mot *personne :* nous voulons dire qu'à tous ceux à qui ce mot s'applique, convient le fait de subsister par soi, distinctement des autres qui subsistent aussi dans la même nature.

L'*ad tertium* accorde que nous avons ici « une communauté de raison et non de réalité, sans qu'il s'ensuive qu'il y ait en Dieu l'universel, le particulier, le genre ou l'espèce ; — soit, parce que, même dans les choses humaines, la communauté de personne n'est pas une communauté de genre ou d'espèce ; — soit parce que les Personnes divines n'ont qu'un seul et même être : or, le genre, l'espèce, et tous les autres universaux se disent de plusieurs dont l'être est différent ».

Le mot *personne* est commun aux trois Personnes divines, non pas qu'il désigne une réalité qui leur soit commune, comme, par exemple, l'essence, la sagesse, la bonté ou tout autre attribut essentiel ; mais parce qu'il désigne une raison qui se retrouve en chacune des Personnes : laquelle raison ne constitue pourtant pas un universel, comme en constituent les raisons générique ou spécifique, mais désigne quelque chose d'analogue à ce qu'on entend par les termes désignant les individus d'une façon vague, comme quand on dit un certain homme, un certain chêne, un certain lys. Il signifie le fait, commun aux trois Personnes divines, de subsister en la nature divine distinctement les unes des autres.

A ce sujet, les auteurs se sont posé une question fort délicate et très importante : celle de savoir si, en Dieu, abstraction faite par l'intelligence des trois Personnes du Père, du Fils et du Saint-Esprit, nous ne pourrions pas admettre une personnalité commune, suivant au concept d'essence ou de nature; ou, dans un sens plus délicat encore, si le mot *subsistence* et la chose signifiée par ce mot se doit entendre exclusivement des relations subsistantes qui constituent les trois Personnes, ou peut se prendre aussi dans le sens de la réalité absolue qu'est l'essence divine désignée par ce mot concret *Dieu*.

Pour la première question — de savoir si, en Dieu, abstraction faite par l'intelligence des trois Personnes du Père, du Fils et du Saint-Esprit, nous ne pourrions pas admettre une personnalité commune, suivant au concept d'essence ou de nature, — la chose n'est pas douteuse, et saint Thomas est formel sur ce point, nous le verrons plus tard, dans le traité de l'Incarnation (IIIe p., q. 3, art. 3, ad 2um). A supposer que nous n'eussions pas en Dieu les trois Personnes constituées par les relations subsistantes de la paternité, de la filiation et de la procession, Dieu, tel que la raison nous le manifeste, conçu comme l'Être suprême, indépendant dans son être et souverainement intelligent, constituerait une personne ; car Il réaliserait parfaitement le concept de personnalité selon que nous l'avons défini : une subtance individuelle de nature intellectuelle. — Mais, en fait, nous le savons

par la foi, il n'en est pas ainsi. Il y a en Dieu trois relations subsistantes qui constituent trois personnes; c'est-à-dire que chacune d'elles réalise adéquatement le concept parfait de personne, étant une réalité subsistante qui subsiste distinctement de toute autre en telle nature d'ordre intellectuel. D'autre part, il n'est pas douteux que l'essence ou la nature qui subsiste bien, en Dieu, d'une subsistence distincte par rapport aux autres natures, ne subsiste pas de telle sorte qu'elle ne puisse être communiquée en Dieu, puisqu'en fait elle se retrouve en chacune des trois relations subsistantes. Elle n'est donc pas une personne, considérée en dehors et abstraction faite des relations subsistantes; ce n'est qu'en elles qu'elle a la raison de personne, puisque ce n'est qu'en elles qu'elle subsiste d'une façon distincte, de la distinction intrinsèque dont nous parlons. Elle n'a donc pas en elle-même la raison de personne; et nous ne pouvons pas admettre qu'il y ait en Dieu une personne absolue correspondant au mot *Dieu* en dehors des trois Personnes du Père, du Fils et du Saint-Esprit, constituées par les relations subsistantes.

Le second aspect de la question — de savoir si le mot *subsistence* et la chose signifiée par ce mot se doit entendre exclusivement des relations subsistantes qui constituent les trois Personnes, ou peut se prendre aussi dans le sens de la réalité absolue qu'est l'essence divine signifiée par ce mot concret *Dieu* — est fort délicat, nous l'avons déja dit, et à son sujet les auteurs sont très partagés. Il en est, et parmi ceux-là se trouvent Cajétan (q. 29, art. 4; q. 39, art. 4; et IIIe p., q. 2, art. 2; q. 3, art. 2 et 3), Suarez (IIIe p., disp. 11, sect. 3; et liv. IV *de la Trinité*, ch. XI), les Carmes de Salamanque (sur cette question 30, tr. 6, disp. 9, dub. 5), Jean de saint Thomas (disp. 14, art. 2), Gonet (disp. 5, art. 1, 2), Billuart (dissert. 4, art. 3), qui veulent que nous admettions tout ensemble, en Dieu, et trois subsistences relatives correspondant aux trois Personnes du Père, du Fils et du Saint-Esprit, et une subsistence absolue correspondant au mot concret *Dieu*. D'autres, tels que Vasquez (Ire p., disp. 125), Petau (liv. IV, ch. XII), Franzelin (th. 24. 2), le P. Janssens (ici et q. 39, art. 1), n'admettent pas de subsistence absolue en dehors des trois subsistences relatives. Le P. Billot (ici même,

thèse 10. corollaire) admet bien, en un certain sens, une subsistence absolue, si on entend par le mot *subsistence* le principe qui fait qu'un être subsiste ; mais il ne l'admet plus, si on entend par ce mot la chose ou l'hypostase qui subsiste, car, dans ce sens, il n'admet que les trois subsistences relatives.

Ce qui ajoute à la difficulté, c'est que saint Thomas lui-même tantôt semble parler de plusieurs subsistences en Dieu et tantôt d'une seule. Il dit, dans son commentaire sur *les Sentences* (liv. I, dist. 21, q. 2, art. 1) : « Ce terme *Dieu* affirme la nature divine des trois Personnes, laquelle aussi en elle-même a l'être subsistant, sans tenir aucun compte de la distinction des Personnes ». Dans la *Somme contre les Gentils* (livre IV, chap. XIV), il dit encore : « L'essence divine, bien qu'elle soit subsistante, ne peut cependant pas être séparée de la relation... Et les relations ne sont pas des accidents en Dieu, mais des réalités subsistantes. Il y a donc » en Dieu « plusieurs choses subsistantes, si nous considérons les relations ; et il n'y a qu'une seule chose subsistante, si nous considérons l'essence. Et à cause de cela nous disons que Dieu est un, parce qu'il n'y a qu'une essence subsistante ; et qu'il y a plusieurs Personnes » en Lui, « en raison de la distinction des relations subsistantes ». De même encore, dans la question 9 *de Potentia*, art. 5, ad 13um, nous lisons : « En Dieu, les propriétés personnelles ont cela seul que » par elles « les suppôts de la nature divine se distinguent les uns des autres ; mais elles ne sont pas à l'essence divine le principe de subsister : l'essence divine elle-même, en effet, est de soi subsistante ; et, au contraire, les propriétés personnelles ont de l'essence, qu'elles subsistent : si, en effet, la paternité est une chose subsistante, elle le tient de l'essence divine à laquelle elle s'identifie réellement et qui est une chose subsistante... Et de là vient que l'essence divine ne se multiplie pas numériquement par la pluralité de ses suppôts, comme il arrive parmi nous ; car le principe de la multiplication numérique est le principe même de la subsistence : ce par quoi un être subsiste est ce par quoi il se multiplie numériquement. Mais, quand bien même l'essence divine s'individue par elle-même, si l'on peut ainsi dire, quant au fait de subsister par soi, cependant tout en existant une et seule numériquement, il y a en

Dieu plusieurs suppôts distincts l'un de l'autre par les relations subsistantes ».

Ces textes paraissent formels dans le sens de la première opinion. D'autre part, dans toute la question 29 où il s'est enquis du sens qu'il fallait donner au mot *personne* et de ce que ce mot exprime, il a paru toujours identifier au mot personne le mot subsistence, tandis qu'il assimilait le mot substance au mot essence; et puisque, à n'en pas douter, saint Thomas rejette tout concept de personne absolue en Dieu, qui supposerait, en Lui, une personne commune distincte des trois personnes relatives, il semble bien qu'il n'admet pas non plus de subsistence absolue en outre ou en dehors des trois subsistences relatives.

Pour voir ce qu'il en est de cette question, il importe avant tout de bien préciser le sens du mot *subsistence*. Ce mot vient du verbe *subsister* qui implique lui-même le sens d'*exister*, mais d'exister selon un mode particulier et déterminé. C'est ainsi qu'on dit d'un accident adhérant à la substance, qu'il *existe*; on ne dit pas de lui qu'il *subsiste*. Subsister implique le fait d'exister, mais d'exister en soi et non en un autre. Cela même ne suffit pas; car une chose qui, sans être accident, a cependant raison de *partie*, ne sera pas dite subsister, au sens parfait de ce mot; c'est ainsi que ma main qui a raison de substance, mais de substance partielle, rentrant, à titre de partie, dans ce tout qui est ma personne, ne sera dite subsister que d'une façon impropre et en raison du tout qui, lui, subsiste purement et simplement. Le mot *subsister* s'applique donc au fait d'*exister en soi et pour soi*, selon qu'on n'a ni raison d'accident, ni raison de partie. Mais exister en soi et pour soi, formant un tout, distinct dans son être de ce qui n'est pas soi, c'est précisement la raison d'individu, et, s'il s'agit d'une nature intellectuelle, la raison de personne. La *subsistence*, à prendre ce mot comme désignant, d'une façon abstraite, le fait d'exister avec la modalité que nous venons de dire, exprimera donc ce qui, dans un être, *fait qu'il existe en soi et pour soi, formant un tout en lui-même et distinct de tout ce qui n'est pas lui*. Le même mot pourra être pris au sens concret, et dans ce cas il désignera ce quelque chose que saint Thomas appelait, à l'article 4 que nous venons

d'expliquer, l'individu vague, et il sera synonyme de *suppôt* en toute nature et de *personne* pour les natures intellectuelles.

Cela dit, appliquons à la nature et aux Personnes divines les multiples distinctions que nous venons d'établir. Il n'est pas douteux que la nature divine existe ; qu'elle n'existe pas à titre d'accident, mais à titre de substance; bien plus — et nous l'avons montré au fameux article 4 de la question 3 — elle est son être même. Du même coup, il faut qu'elle soit la plénitude de l'être, puisqu'elle est l'être existant, non pas en une nature qui le recevrait et qui serait actuée par lui, mais par lui-même, sans rien qui le limite dans son acte d'être. Il n'a donc pas la raison de partie. Il existe en lui-même et pour lui-même. A lui donc, ou à la nature divine qui est lui-même, convient souverainement la raison de *subsistence*, à prendre ce mot d'une façon abstraite et en tant qu'il désigne le fait d'exister en soi et pour soi; à lui aussi convient la raison de subsistence au sens concret, c'est-à-dire qu'il lui convient, et au souverain degré, d'être une chose qui existe en soi et pour soi, distinct de tout ce qui n'est pas lui. Mais donc, la raison de suppôt ou de personne va lui convenir, puisqu'il s'agit de tout ce qu'il y a de plus excellent et de plus élevé dans l'ordre des natures intellectuelles. Assurément oui, cela lui conviendrait, comme lui conviendrait la raison de subsistence au sens concret que nous venons de dire, — si la foi n'intervenait ici pour nous apprendre que cet Etre divin ou cette Nature divine ou ce Dieu, au sens absolu, n'avait en Lui-même, et en raison de son infinitude, ceci de tout à fait propre, que, tout en étant un, absolument un dans son être, puisqu'Il est l'infini et que l'Infini ne peut pas être plusieurs *comme être qui existe distinct dans son être numérique* sans quoi il ne serait plus l'Infini, deux infinis, au sens absolu, étant incompréhensibles, — Il n'existe pourtant pas incommunicable, mais qu'Il est, tout en restant numériquement et absolument et identiquement Lui, en trois dont chacun s'identifie à Lui de la manière la plus absolue et qui se distinguent seulement entre eux, mais qui se distinguent et d'une distinction très réelle, par l'opposition qui naît de leurs relations d'origine.

Ainsi donc, à considérer la subsistence selon qu'elle implique

le fait d'exister en soi et pour soi, distinct de tout ce qui n'est pas soi, ou selon qu'elle désigne d'une façon vague un quelque chose qui existe ainsi, *si on l'entend de Dieu par rapport à tout ce qui n'est pas Dieu*, il est vrai, au sens le plus parfait, que Dieu ou la nature divine subsiste et qu'Il est une subsistence. En ce sens, la subsistence convient à Dieu, d'une façon absolue; elle se dit de Lui en raison de son essence, de sa nature, de son être. Et, évidemment, de ce chef, ou ainsi entendue, elle n'est pas multiple, elle est une de l'unité la plus parfaite. C'est en ce sens que parle saint Thomas dans les textes précités; et c'est aussi en ce sens que tous les tenants de la première opinion parlent de subsistence unique et absolue en Dieu. — Mais *si*, à considérer la subsistence selon qu'elle implique le fait d'exister en soi et pour soi, distinct de tout ce qui n'est pas soi, ou selon qu'elle désigne d'une façon vague un quelque chose qui existe ainsi, — *on l'entend de Dieu*, non plus seulement par rapport aux êtres qui ne sont pas Dieu, mais *en l'appliquant à Dieu Lui-même en Lui-même*, il n'est déjà plus possible de parler de subsistence une au sens absolu, car c'est par trois fois que Dieu, sans se diviser numériquement quant à sa nature et quant à son être, existe en soi et pour soi distinct de tout ce qui n'est pas soi. Il existe ainsi, en effet, dans le Père, dans le Fils et dans le Saint-Esprit, dont chacun des trois est Dieu, totalement et uniquement Dieu, mais distinct réellement des deux autres qui ne sont pas Lui. Dieu, considéré d'une façon absolue ou en tant que Dieu, n'existe donc pas en soi et pour soi, c'est-à-dire, — et ici est le mot formel qui constitue la subsistence, — *d'une façon incommunicable*, mais Il existe dans le Père et pour le Père, dans le Fils et pour le Fils, dans le Saint-Esprit et pour le Saint-Esprit. D'un mot, on peut parler de subsistence une, quand il s'agit de Dieu comparé à ce qui n'est pas Dieu; on n'en peut pas parler s'il s'agit de Dieu considéré en Lui-même. Et c'est bien ce qu'ont voulu dire les tenants de la seconde opinion. Aussi bien chacune des deux opinions est-elle soutenable, suivant le double point de vue que nous venons de préciser.

Cependant, et parce que, à prendre le mot *subsistence* dans son sens plein et parfait, il signifie le fait d'exister en soi et

pour soi, c'est-à-dire d'une façon incommunicable; ou, d'une façon vague, ce qui existe ainsi ; étant donné, d'autre part, et la foi dépassant ici la raison nous l'enseigne, que si Dieu existe, en effet, en soi et pour soi dans sa nature ou dans son être, absolument incommunicable à tout autre être que Lui, Il n'existe pourtant pas incommunicable en soi, puisque la nature divine ou l'être divin, c'est-à-dire Dieu, se retrouve, sans se diviser numériquement, dans le Père, dans le Fils et dans le Saint-Esprit, il s'ensuit que si on peut, en un certain sens, au sens que nous avons précisé, parler de subsistence une en Dieu; dans un sens plus vrai et plus profond et qui correspond mieux au concept que la foi nous donne de notre Dieu, qui n'existe pas dans l'unité d'une personne, mais dans la Trinité, nous devons dire plutôt qu'il n'y a pas de subsistence commune et absolue en Dieu, mais qu'il y a seulement trois subsistences relatives. Le mot *subsistence*, en effet, exprime par rapport à toute nature, cela même exactement qu'exprime le mot *personne* dans la seule nature raisonnable : le fait d'exister en soi et pour soi, individuellement et de façon incommunicable. Or, nous l'avons dit, il n'y a pas de personnalité commune en Dieu, à entendre cela d'une réalité qui serait commune, comme l'est l'essence. Il n'y a donc pas non plus de subsistence commune, à entendre la subsistence dans le sens plein de ce mot qui en fait le synonyme de personne. Quant à admettre une subsistence absolue, ce n'est, nous l'avons dit, que par rapport à ce qui n'est pas Dieu que la chose est possible; auquel sens on pourrait admettre aussi une personnalité absolue, comme le dit saint Thomas dans la troisième partie de la Somme, q. 3, art. 3, *ad 2um* : mais on ne le peut aucunement s'il s'agit de Dieu en Lui-même et selon qu'en vérité Il subsiste en trois subsistences relatives qui sont les trois Personnes du Père, du Fils et du Saint-Esprit.

Le P. Janssens fait à ce sujet (q. 39, art. 1) les très sages réflexions qui suivent : « La simplicité de Dieu exige, non pas seulement que dans la personne divine, la personne ne se distingue pas réellement de la nature, mais que la nature divine ne soit pas purement considérée comme un principe formel et la personne comme le principe qui porte toutes les attributions.

Cette distinction peut bien être donnée comme distinction de raison, nullement comme distinction réelle. Par conséquent, la même et une nature divine n'est pas seulement l'unique et même principe formel par lequel les trois Personnes sont Dieu ; elle est aussi le même et unique principe concret qui dans les trois est Dieu : *una divina natura non solum est* UNUM QUO *tres personæ sunt* DEUS, *sed et* UNUM QUOD *in tribus Deus est.* La parfaite simplicité de l'Être suprême exige cela. — S'ensuit-il, et parce que la même une nature divine est la même une réalité qui subsiste dans les trois Personnes, que nous devions admettre une subsistence commune? Nullement ; mais cette même unique réalité qui subsiste, précisément parce qu'elle est le Père qui subsiste, le Fils qui subsiste, le Saint-Esprit qui subsiste, est la même et une réalité subsistante, subsistant d'une triple subsistence. C'est pourquoi, bien que, d'une certaine manière, et à prendre la subsistence dans un sens abstrait, on puisse parler d'une subsistence en Dieu, en ce sens que la même essence n'est pas seulement le même et unique principe formel par lequel les trois Personnes sont Dieu, mais la même et une réalité qui en chacune des Personnes est Dieu, cependant par mode d'attribution concrète, ce qui est le propre de la subsistence, nous devons parler de trois subsistences en Dieu, le Père, le Fils et le Saint-Esprit ».

Le P. Janssens n'accepte pas le dilemme fait par le P. Billot pour établir qu'il n'y a qu'une seule subsistence en Dieu, si on prend ce mot dans le sens de principe de subsistence ou dans le sens de ce qui fait que les trois Personnes divines subsistent. Le P. Billot disait : « ou les relations personnelles ont de subsister, du fait qu'elles sont relations » — ce qu'il rejette à bon droit ; « ou elles ne sont subsistantes que par une et même subsistence qui est celle de l'essence divine ou de la substance absolue ». — « Cette disjonctive est en défaut, reprend le P. Janssens ; car il y a un milieu : les relations personnelles sont subsistantes par la même une essence divine, sans que pour cela cette essence puisse être dite une subsistence (au sens concret de ce mot), parce qu'elle subsiste, restant une et la même, en trois ». La réponse nous paraît excellente. — Ajoutons que dans le dilemme

du P. Billot et dans toute son argumentation, le mot subsistence est trop pris dans le sens de simple existence réelle par mode de substance. Or, il dit plus que cela, nous l'avons vu. Il signifie, en effet, soit le fait d'exister en soi et pour soi, soit, d'une façon concrète, cela même qui existe ainsi en soi et pour soi, distinct de tout ce qui n'est pas soi et, par suite, incommunicable. Et sans doute, l'essence divine considérée en elle-même et sans tenir compte des relations personnelles, existe bien en soi et pour soi, de façon incommunicable, par rapport à tout ce qui n'est pas Dieu ; mais elle n'existe pas de cette façon-là en Dieu où elle est communicable et où elle est communiquée en fait par le Père au Fils, par le Père et par le Fils au Saint-Esprit. Il s'ensuit qu'elle n'a pas la raison de subsistence en elle-même, mais seulement dans le Père, dans le Fils et dans le Saint-Esprit.

Un dernier mot du P. Janssens nous fera comprendre la portée de cette doctrine qu'il appelle, à si juste titre, « plus profonde, *profundior* », et dont il nous dit qu'elle « manifeste plus efficacement la nécessité essentielle et pour ainsi dire organique du Dieu-Trine ». Le P. Billot avait dit : « Nous devons tenir comme certain de la plus absolue certitude que la signification de ce mot *Dieu* est absolument la même pour le philosophe et pour le théologien ; attendu que ni le Père, ni le Fils, ni le Saint-Esprit n'entrent dans le concept formel de Dieu, et qu'ils n'emportent que la réelle identité de ce Dieu souverain ou de cette infinie essence en elle-même subsistante, avec les trois relations personnelles par lesquelles sont constitués les suppôts distincts ». On remarquera toujours la même confusion du mot subsistence avec l'existence réelle par mode de substance : car s'il est vrai que chacune des propriétés personnelles en Dieu a d'être la réalité souveraine qu'elle est, à cause de son identité avec l'essence divine, c'est elle qui donne à cette divine essence d'avoir la raison de subsistence, c'est-à-dire d'exister de façon incommunicable, raison qu'elle n'a pas par elle-même, puisque par elle-même elle est communicable et qu'elle ne devient incommunicable ou existant en soi et pour soi — non par rapport aux créatures, mais en Dieu — qu'autant qu'elle a raison de Père ou de Fils ou

de Saint-Esprit, ce qu'elle n'a précisément que par les propriétés personnelles. — Aussi bien, le P. Janssens n'hésite-t-il pas à ajouter : « Il est vrai que par le raisonnement philosophique on arrive à démontrer que Dieu est si souverainement simple qu'en Lui l'essence et la subsistence ne se distinguent aucunement d'une distinction réelle. Mais là s'arrête la philosophie. — Quant à savoir si cette subsistence » qui, en effet, s'identifie réellement à l'essence divine, « est une ou trine, non seulement elle ne le cherche pas, mais elle n'aurait jamais soupçonné qu'on pût le chercher. La révélation, ici, complète la philosophie; et non seulement elle fait connaître le problème, mais encore elle le résout en telle manière, selon nous, qu'elle enseigne qu'il faut nier qu'il y ait en Dieu la subsistence une et affirmer en Lui la subsistence trine. D'où il suit que le mot *Dieu*, pris d'une façon concrète, n'a pas pour le philosophe et pour le chrétien une signification de tous points identique; car en prononçant le mot *Dieu*, le philosophe entend un seul subsistant; le chrétien, au contraire, entend que dans une seule et même nature divine ils sont trois subsistants : le Père, le Fils, et le Saint-Esprit. C'est pourquoi nous estimons que la révélation a complété la signification même formelle concrète du mot *Dieu* ».

On ne pouvait mieux dire; et nous souscrivons sans réserve à ces graves et admirables paroles du P. Janssens.

Après avoir traité de la pluralité des personnes divines en elle-même, saint Thomas étudie ce qui suit à l'unité ou à la pluralité en Dieu, c'est-à-dire des termes qui se réfèrent soit à l'une soit à l'autre et de la manière de nous exprimer à leur sujet. C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION XXXI.

DE CE QUI TOUCHE A L'UNITÉ OU A LA PLURALITÉ EN DIEU.

Cette question comprend quatre articles :

1° Du mot même de *Trinité*.

2° Si on peut dire que *le Fils est autre que le Père?*

3° Si l'appellation exclusive qui semble exclure l'idée de tout autre peut être jointe à un terme essentiel en Dieu ?

4° Si elle peut être jointe à un terme personnel ?

De ces quatre articles, ainsi que la suite de la question nous le montrera, le premier s'enquiert du mot *Trinité*; le second, du mot *autre :* le troisième du mot *seul ;* et le quatrième aussi, mais non plus du mot *seul* appliqué à Dieu, il s'occupe du mot *seul* appliqué à telle ou telle Personne divine. — Et d'abord, du mot *Trinité.*

C'est l'objet de l'article premier.

Article I.

S'il y a la Trinité en Dieu?

Demander « s'il y a la Trinité en Dieu », revient à dire : si on peut parler de trinité en Dieu, si le mot trinité peut être usité, quand il s'agit de Dieu, selon que non seulement la raison mais même la foi nous le fait connaître. Le sens de l'article ainsi précisé, il nous faut savoir que les objections, au nombre de cinq, veulent prouver qu'« il n'y a pas de Trinité en Dieu ». Elles sont toutes fort intéressantes et très importantes. — La première objection observe que « tout terme appliqué à Dieu, ou signifie la substance, ou signifie la relation »; il n'y a, en effet, en Dieu, que ce qui touche à la substance ou ce qui touche aux relations, et il n'y a que cela que nous puissions exprimer en

parlant de Lui, si nous voulons rester dans la vérité. « Or, le mot *Trinité* ne signifie pas la substance; car il s'ensuivrait qu'on le dirait de chacune des Personnes », comme on dit de chacune d'elles la substance; et cela n'est pas : on ne dit pas du Père qu'Il est la Trinité, comme on dit de Lui qu'Il est Dieu. « Ce terme ne désigne pas non plus la relation, car il n'a aucunement l'aspect d'un terme relatif; il n'emporte ni ne désigne un rapport à quoi que ce soit »; c'est un terme absolu. « Donc il n'y a pas à parler de Trinité en Dieu ». — La seconde objection observe que « ce mot *Trinité* paraît être un terme collectif; il désigne, en effet, une multitude », d'où qu'on le fasse venir, comme étymologie; que ce soit de *Trium unitas*, c'est-à-dire l'*unité de trois*, ou que ce soit, et cette seconde étymologie est plus plausible, sinon quant à l'usage théologique, du moins quant à la physionomie du mot, — du mot *trinus, trine*, qui implique toujours l'idée de plusieurs, partant de multitude. « Or, un tel nom ne saurait convenir à Dieu. C'est qu'en effet, l'unité impliquée par un nom collectif est la moindre » ou la plus lâche « de toutes les unités »; ce n'est qu'une unité d'ordre. « En Dieu, au contraire, se trouve la plus parfaite unité. Donc le mot Trinité ne saurait convenir à Dieu ». — La troisième objection dit que « tout ce qui est trine est triple. Or, en Dieu, il n'y a pas de triplicité, la triplicité étant une espèce d'inégalité » : qui dit *triple*, en effet, dit *trois fois plus*, et ce qui est trois fois plus n'est pas l'égal du reste. « Donc, il n'y a pas de Trinité en Dieu ». — La quatrième objection dit que « tout ce qui est en Dieu est dans l'unité de l'essence divine, Dieu étant son essence. Si donc la Trinité est en Dieu, elle sera dans l'unité de l'essence divine; et, par suite, il y aura en Dieu trois unités essentielles; ce qui est hérétique ». — La cinquième objection rappelle qu'« en tout ce qui se dit de Dieu, le concret se dit de l'abstrait : c'est ainsi que la Déité est Dieu et que la paternité est le Père. Mais il ne se peut pas que la Trinité soit dite trine; il s'ensuivrait que nous aurions neuf réalités en Dieu », attendu que trois fois trois font neuf; « et c'est là une » grossière « erreur. Donc, il n'y a pas à parler de Trinité en Dieu ».

L'argument *sed contra* se contente de citer le mot de saint

Athanase (dans le symbole qui porte son nom), disant que « nous devons vénérer l'Unité dans la Trinité et la Trinité dans l'Unité ». Ce texte est on ne peut plus formel, et il se trouve d'ailleurs confirmé par la pratique unanime de l'Église catholique qui nous apparaît condensée, en ce qui est du point qui nous occupe, dans la fête même de la Très Sainte Trinité.

Le corps de l'article est tout ce qu'il y a de plus simple. « Ce mot *Trinité*, remarque saint Thomas, signifie, quand on l'applique à Dieu, le nombre fixe des Personnes divines. De même donc que nous parlons de pluralité de Personnes en Dieu, de même nous pouvons parler de Trinité; car cela même que le mot *pluralité* signifie d'une manière indéterminée, le mot *Trinité* le signifie d'une manière déterminée »; il ne signifie rien autre, en effet, que les Personnes divines dont il nous dit le nombre. Rien de plus légitime, par conséquent, et rien de plus raisonnable.

L'*ad primum* distingue l'étymologie du mot trinité de son acception théologique. « A ne considérer que l'étymologie, ce mot paraît signifier l'unique essence des trois Personnes, selon qu'on dit Trinité comme si l'on disait *trium unitas* l'unité de trois ». Cette étymologie était celle qu'on donnait couramment dans l'École à la suite de Pierre Lombard, qui lui-même l'attribue (Ier livre des *Sentences*. dist. 24) à saint Isidore. Il semblerait, d'après cela, que le mot Trinité, en Dieu, signifie plutôt l'essence ou son unité selon qu'elle est commune aux trois Personnes. Mais cette étymologie, très vraie en théologie, en ce sens qu'elle donne une doctrine qui est en parfaite conformité avec l'enseignement théologique, ne paraît pas très fondée au point de vue grammatical. A ce point de vue, en effet, le mot Trinité s'origine du mot trine; et il marque donc premièrement le nombre trois. D'ailleurs, cette autre étymologie est plus conforme à ce que saint Thomas appelle ici « la propriété de ce vocable » qu'est le mot Trinité. « Selon la propriété du vocable, dit saint Thomas, ce mot signifie plutôt le nombre des Personnes en une même essence. C'est à cause de cela que nous » ne pouvons pas le dire de chacune des Personnes divines; et nous « ne disons pas », par exemple, « que le Père soit la Trinité, car Il n'est pas

les trois Personnes. Il ne signifie pas non plus », selon la propriété du mot, « les relations mêmes des Personnes, mais plutôt », ainsi qu'il a été dit, « le nombre des Personnes qui disent rapport entre elles. Et voilà pourquoi, à considérer le mot, il ne dit pas rapport à autre chose ». Ce n'est pas un terme relatif ; c'est plutôt, de physionomie, un terme absolu : non pas qu'il désigne ce qu'il y a d'absolu et de commun en Dieu, c'est-à-dire l'essence et ce qui touche à l'essence; mais s'il désigne les relations, ce n'est pas sous leur raison de relations : il désigne leur nombre.

Aussi bien, l'*ad secundum* accorde-t-il qu'en un sens le mot Trinité, même appliqué à Dieu, est un mot collectif, bien qu'en un autre sens il se distingue des termes collectifs selon qu'on les applique parmi nous. C'est qu'en effet, remarque saint Thomas, « il y a deux choses dans le terme collectif : la pluralité des suppôts » ou des individus, « et une certaine unité consistant en un certain ordre : le *peuple,* par exemple, est une multitude d'hommes compris sous un certain ordre. Si donc il s'agit du premier de ces deux éléments, le mot *Trinité* convient avec les termes collectifs » : il désigne, en effet, lui aussi, une pluralité de suppôts. « Mais s'il s'agit du second, il en diffère; parce que dans la divine unité, il n'y a pas seulement une unité d'ordre, mais avec cela il y a aussi l'unité d'essence ».

L'*ad tertium* n'accorde pas que tout ce qui est trine soit triple. Il montre au contraire la différence radicale qui existe entre ces deux termes. « Le mot *Trinité* se dit », en Dieu, « d'une façon absolue : il signifie, en effet, le nombre ternaire des Personnes », c'est-à-dire que les Personnes sont au nombre de trois. « Le mot *triplicité*, au contraire, signifie la proportion d'inégalité, la triplicité étant une espèce de proportion inégale, comme on le voit par Boèce dans l'*Arithmetique* (liv. I, ch. XXIII) »; c'est un terme relatif : le triple se dit par rapport à un autre qui est trois fois moins. « Aussi bien » et Dieu considéré dans l'unité de sa nature n'étant, en aucune manière, moindre à Lui-même considéré dans la pluralité de ses Personnes, mais étant de tous points identique en grandeur, « il n'y a pas en Dieu de triplicité; nous ne devons parler que de Trinité ». — On voit, par cet *ad ter-*

tium, que le mot triple ou triplicité ne doit pas être vulgarisé dans le langage théologique, quand il s'agit de Dieu. Lors donc que nous le trouverons dans tels ou tels passages des Pères de l'Église ou peut-être dans tel ou tel texte liturgique (Cf. Petau, liv. VIII, ch. IX), il faudra l'interpréter pieusement et l'entendre au sens du mot trine ou Trinité. Du reste, saint Augustin lui-même avait déjà fait la remarque que nous trouvons ici dans saint Thomas. Il dit, au 6e livre *de la Trinité*, ch. VII : « De ce que Dieu est Trinité, il ne s'ensuit pas qu'on le doive tenir pour triple ; car il suivrait de là, que le Père tout seul serait moindre que le Père et le Fils pris ensemble ». Pareillement, le XIe concile de Tolède déclare qu'« on ne peut pas dire ou croire que Dieu soit triple, mais Trinité ». C'est la doctrine même de saint Thomas dans cet *ad tertium*.

L'*ad quartum* est extrêmement précieux pour définir nettement le sens et la portée de ces expressions consacrées, par lesquelles, et c'était l'argument même *sed contra*, nous disons que l'unité est dans la Trinité et la Trinité dans l'unité en Dieu. C'est que « dans la Trinité divine nous comprenons et le nombre et les Personnes nombrées. Lors donc que nous disons la Trinité dans l'unité, nous ne mettons pas le nombre dans l'unité d'essence, comme pour dire qu'elle est trois fois une ; mais ce sont les Personnes nombrées que nous mettons dans l'unité de nature, de même que les suppôts d'une nature donnée sont dits être dans cette nature-là » ; avec cette différence que s'il s'agit des suppôts d'une autre nature, ils ne sont dans cette nature que comme dans une réalité qui n'existe pas en elle-même numériquement une, mais à l'état d'espèce réalisée seulement dans ces divers suppôts en qui elle est numériquement multiple ; tandis que s'il s'agit des suppôts de la nature divine, ils existent en elle, s'identifiant à elle dans sa réalité absolument une. « En sens inverse, nous disons l'unité dans la Trinité, en la manière où la nature est dite être dans ses suppôts », sauf toujours qu'en Dieu la nature ne se divise ni ne se multiplie, mais reste absolument une, existant, ainsi une de la plus absolue unité, en ses trois suppôts ou Personnes.

L'*ad quintum* explique pourquoi, tandis que nous disons que

la Déité est Dieu et que la paternité est le Père, nous ne disons pas que la Trinité est trine. C'est que « quand on dit : *la Trinité est trine*, en raison du nombre que ces termes impliquent, on signifie la multiplication du même nombre sur lui-même, attendu que le mot *trine* », étant un terme concret, « implique les distinctions dans les suppôts de la chose dont on le dit. Voilà pourquoi on ne peut pas dire que la Trinité soit trine. Il s'ensuivrait, en effet, si la Trinité était trine, qu'il y aurait trois suppôts » ou personnes « de la Trinité », c'est-à-dire à qui il conviendrait d'être chacun la Trinité; « comme, quand nous disons *Dieu est trine*, il s'ensuit qu'il y a trois suppôts » ou Personnes « de la Déité », c'est-à-dire à chacune desquelles Personnes il convient d'être Dieu.

Il y a donc, ainsi que nous l'a expliqué saint Thomas, deux choses dans le mot Trinité, selon que nous l'appliquons à Dieu dans le langage théologique : le nombre trois et les Personnes comprises sous ce nombre. Considéré en tant qu'il précise le nombre trois, le mot Trinité, conformément à son étymologie d'ailleurs, est plutôt un terme abstrait; il s'oppose alors au mot *unité*, dont nous nous servons pour marquer que l'essence est une par opposition aux Personnes qui sont trois. Mais en tant qu'il implique aussi les Personnes comprises sous ce nombre, le mot Trinité, qui doit alors être toujours écrit avec un grand T, devient un terme substantiel et concret qui ne désigne rien autre que la vraie divinité, le vrai Dieu, alors qu'Il est formellement trois Personnes. C'est en ce sens que nous célébrons la fête de la *Très Sainte Trinité*, et que nous disons, dans les litanies : *Sainte Trinité qui êtes un seul Dieu, ayez pitié de nous.*

Après le mot *Trinité*, désignant l'ensemble des Personnes divines et leur union dans la distinction ou la distinction dans l'union, considérons maintenant le mot *autre* qui se rapporte exclusivement à la distinction des Personnes divines entre elles.

C'est ce que nous allons faire à l'article suivant.

Article II.

Si le Fils est un autre que le Père?

Cet article est fort important, non pas seulement au point de vue de la doctrine, mais aussi au point de vue scripturaire et au point de vue patristique, en raison de l'usage qui est fait du mot *autre* dans les Écritures et des querelles très vives que l'explication de ce mot a suscitées. — Nous avons ici quatre objections. Elles tendent à prouver que « le Fils n'est pas un autre que le Père ». — La première objection dit que « le mot *autre* est un terme relatif qui implique la diversité de substance. Si donc le Fils est un autre que le Père, il semble qu'Il sera *divers* du Père, ce qui est contre saint Augustin dans le 7e livre *de la Trinité* (ch. IV), où il est dit que quand nous disons trois Personnes, *nous n'entendons pas parler de diversité* ». — La seconde objection voit, dans le mot *autre*, incluse l'idée de *différence*. « Tous ceux qui sont *autres* entre eux, diffèrent entre eux d'une certaine manière. Si donc le Fils est autre par rapport au Père, il s'ensuit qu'Il différera du Père. Et cela même est contre saint Ambroise dans son 1er livre *de la Foi* (ch. II), où il est dit : *Le Père et le Fils sont un par la diversité, et il n'y a là ni différence de substance, ni aucune diversité* ». — La troisième objection y voit une certaine extranéité. « Le mot *étranger*, en effet (dans la langue latine, *alienus*), vient du mot *autre, alius*. Or, on ne peut pas dire que le Fils soit étranger au Père. Saint Hilaire dit, en effet, dans son 7e livre *de la Trinité* (num. 39), que *parmi les Personnes divines, rien n'est divers, rien n'est étranger, rien n'est séparable* ». — La quatrième objection rapproche l'expression *un autre* (*alius*, au masculin) du mot *autre* (*aliud*, au neutre) : « *un autre* (*alius*) et *autre* (*aliud*) signifient la même chose; ils ne diffèrent que par le genre », l'un étant masculin et l'autre neutre. « Si donc le Fils est un autre que le Père, il semble s'ensuivre que le Fils sera autre que le Père »; et ceci est rejeté par tous.

L'argument *sed contra* est un texte du livre *de la Foi à*

Pierre, qu'on attribuait à saint Augustin, du temps de saint Thomas, et qui est de saint Fulgence, évêque de Ruspe. Il est dit, au chapitre premier : « *Il n'y a qu'une essence pour le Père, pour le Fils et pour le Saint-Esprit, dans laquelle le Père n'est pas autre, bien que personnellement le Père soit un autre, et le Fils un autre, et le Saint-Esprit un autre* ». — Le IVe concile de Latran devait dire aussi plus tard (en 1215), par mode de définition : *Bien que le Père soit un autre, et le Fils un autre, et le Saint-Esprit un autre, ils ne sont pas autre* (autre chose) ; *mais ce qu'est le Père, le Fils l'est et aussi le Saint-Esprit, la même chose absolument* (Denzinger, n. 358). — Ces textes si formels et si précis ne faisaient que traduire le mot de Notre-Seigneur dans l'Évangile (saint Jean, ch. XIV, v. 16) : *Je prierai le Père et Il vous enverra un autre Paraclet.* Il avait dit aussi (en saint Jean, ch. x, v. 30) : *Moi et le Père nous sommes un ;* et dans ce mot se trouve contenue toute la doctrine exprimée par saint Fulgence et par le concile de Latran. Dès là que le Christ, parlant de son Père et de Lui, dit : *Nous sommes,* Il marque leur distinction personnelle, d'où il suit qu'ils sont un autre et un autre ; et dès là qu'Il dit *un*, Il marque qu'ils ne sont pas autre chose, mais la même réalité substantielle.

Au début du corps de l'article, saint Thomas nous donne une règle de prudence tout à fait admirable et qu'on ne saurait trop méditer. « Parce que, nous dit-il, des paroles proférées désordonnément naissent les hérésies, ainsi que nous en avertit saint Jérôme (Cf. le Maître des *Sentences*, IVe livre, dist. 13), à cause de cela, quand nous parlons de la Trinité, il le faut faire avec précaution et modestie ; car, ainsi que le dit saint Augustin, dans le Ier livre *de la Trinité* (ch. III), *nulle part ailleurs on n'erre de façon plus périlleuse, nulle part on ne cherche avec plus de peine, nulle part on ne trouve avec plus de fruit.* Or, dans ce que nous disons au sujet de la Trinité, il y a deux erreurs opposées que nous devons éviter, nous avançant prudemment entre les deux : l'erreur d'Arius qui affirme, avec la Trinité des personnes, la trinité des substances, et l'erreur de Sabellius qui affirme, avec l'unité d'essence, l'unité de personne ».

« Pour éviter donc l'erreur d'Arius, nous devons écarter, quand il s'agit de Dieu, les termes de *diversité* et de *différence*, de peur d'enlever l'unité d'essence ; mais nous pouvons nous servir du mot *distinction*, à cause de l'opposition relative. Par conséquent, si quelque part, dans quelque écrit authentique, nous trouvons « mentionnée » la diversité ou la différence des Personnes, on y prend la diversité ou la différence pour la distinction. — De même, pour ne pas nuire à la simplicité de la divine essence, nous devons éviter les mots *séparation* et *division* qui portent sur un tout et des parties; — afin de ne pas nuire à l'égalité, il faut éviter le mot *disparité;* — afin de ne pas nuire à la ressemblance, les mots *étrangers* et *dissemblables :* saint Ambroise nous dit, en effet, au 1er livre *de la Foi* (ch. II), que dans le Père et dans le Fils *il n'y a pas de dissemblance, mais une même divinité;* et d'après saint Hilaire, ainsi qu'il a été dit (à l'objection 3e), *il n'y a rien en Dieu d'étranger, rien de séparable* ». — Voilà pour l'erreur d'Arius.

« Pour l'erreur de Sabellius, nous devons, afin de n'y pas tomber, laisser le mot de *singularité;* car ce serait compromettre la communicabilité de l'essence divine. C'est dans ce sens que saint Hilaire, au 7e livre *de la Trinité* (n° 39) dit qu'*affirmer du Père et du Fils qu'ils sont un Dieu singulier est un sacrilège* ». Nous voyons, par là, combien nous avons eu raison de faire toutes nos réserves au sujet de l'unique subsistence en Dieu; car subsistant et singulier peuvent facilement être pris l'un pour l'autre et entraînent aisément la note d'incommunicable. — « Nous devons aussi éviter le mot *unique*, pour ne pas nuire au nombre des Personnes ». Aussi bien saint Hilaire, dans le même livre précité (n° 38), dit-il que nous excluons de Dieu *le concept de singulier et d'unique*. Nous disons cependant *le Fils unique*, parce qu'il n'y a pas plusieurs Fils en Dieu » ; ils ne sont pas plusieurs à être Fils, en Dieu, comme ils sont plusieurs à être Dieu; et c'est pourquoi, bien que nous parlions de *Fils unique* en Dieu, « nous ne parlons cependant pas de *Dieu unique*. parce que la divinité est commune à plusieurs ». Ainsi donc, il n'est pas à propos de dire en parlant du Dieu que la foi nous révèle, qu'Il est un Dieu unique. Et nous voyons, par là encore,

si le P. Janssens avait raison de faire remarquer au P. Billot, que le mot *Dieu* n'a pas tout à fait le même sens pour le chrétien éclairé de la foi et pour le philosophe qui n'a que sa raison; car le philosophe n'aurait aucune peine à parler d'un Dieu *unique*. — « Nous ne devons pas non plus user du mot *confus* pour ne pas enlever parmi les Personnes l'ordre de nature »; car ce n'est pas au même titre que la nature est dans le Père et qu'elle est dans le Fils ou dans le Saint-Esprit : dans le Père, en effet, elle existe comme n'étant pas reçue d'un autre, tandis qu'elle existe dans le Fils comme étant reçue du Père, et dans le Saint-Esprit comme étant reçue du Père et du Fils. « C'est pour cela que saint Ambroise dit, au 1er livre *de la Foi* (ch. II) : *ni ce qui est un n'est confus, ni ce qui est sans différence ne peut être multiple*. — Nous devons éviter encore le mot *solitaire*, pour ne pas compromettre le divin commerce des trois augustes Personnes de la Très Sainte Trinité : *ne tollatur*, dit admirablement saint Thomas, *consortium trium Personarum* »; et il s'appuie ici encore sur l'autorité de « saint Hilaire disant au 4e livre *de la Trinité* (n° 18) : *Pour nous, nous confessons un Dieu qui n'est ni solitaire ni divers* ».

Retenons cette doctrine et le beau mot si riche en aperçus éblouissants sur la vie intime de Dieu que vient de nous dire saint Thomas. Notre Dieu n'est pas un Dieu solitaire, constituant une Personne unique qui jouirait, dans l'isolement de sa nature infinie, d'un bonheur que nul autre ne pourrait goûter au même titre que Lui. Ils sont trois à avoir la méme nature, à goûter le même bonheur, à jouir de leur commune et infinie béatitude. Ils se voient et se connaissent d'une même connaissance; ils s'aiment d'un même amour. Mais ils sont trois à voir et à connaître; trois à aimer; trois à tenir conseil; trois à ordonner en eux et de toute éternité le plan de toutes choses; trois à créer dans le temps; trois à gouverner le monde sorti du néant par leur commune puissance; trois à jouir de leur même œuvre et à recevoir les louanges des élus dans le ciel et des croyants sur la terre; trois qui vivent ensemble, séparés par leur nature de tout ce qui n'est pas eux, mais n'ayant, entre eux, aucune différence, aucune diversité, aucune dissemblance, for-

mant une vraie société ensemble, et quelle société! trois dont chacun est l'infini et qui tous trois ont toujours, dans un seul et même acte, les mêmes vues, les mêmes pensées, les mêmes affections, la même vie. Voilà notre Dieu qui n'est pas un Dieu unique, mais un et trois tout ensemble, ni un Dieu solitaire, mais en qui règne éternellement le divin *consortium* des trois augustes Personnes du Père, du Fils et du Saint-Esprit!

Saint Thomas, à la fin du corps de l'article et après avoir, dans ce qui précède, formulé d'une manière si nette les règles du langage catholique en ce qui touche à la distinction des Personnes sans nuire à l'unité de nature en Dieu, répond directement au sujet du mot *autre*. Il nous avertit que « ce mot, pris au masculin (en latin *alius*, nous dirions en français *un autre*) n'implique pas d'autre distinction que celle des suppôts » ou des Personnes. « Dès lors, nous pouvons parfaitement dire que *le Fils est un autre que le Père*; Il est, en effet, un autre suppôt de la nature divine, comme Il est une autre personne et une autre hypostase ». Mais à prendre le mot *autre* dans un sens neutre (en latin, *aliud*), nous ne pourrions pas dire que le Fils est autre que le Père; car cela voudrait dire qu'il y a dans le Fils quelque chose qui n'est pas dans le Père, ce qui est absolument faux.

L'*ad primum* explique pourquoi nous pouvons employer le mot *autre* au sens qu'il a été dit (dans le sens d'*un autre*), sans que nous puissions parler de *diversité*. C'est que le mot « *un autre*, parce qu'il est comme un certain nom particulier, se prend du côté du suppôt » ou de l'individu et de la personne; « aussi bien, il suffit, pour en constituer la notion, qu'il y ait distinction de la substance qui est l'hypostase ou la personne. La *diversité*, au contraire, requiert la distinction de la substance qui est l'essence; et voilà pourquoi nous ne pouvons pas dire que le Fils est divers du Père, bien qu'il soit un autre » que le Père.

L'*ad secundum* répond, au sujet du mot *différent*, que « la différence suppose une distinction de la forme » et par suite multiplicité de nature. « Or, en Dieu, il n'y a qu'une seule forme » et qu'une seule nature, ainsi qu'on le voit par l'Épître *aux Philippiens*, ch. II (v. 6), où il est dit, en parlant du

Christ, qu'*Il était dans la forme de Dieu*. Par conséquent, le mot *différence* ne convient pas proprement en Dieu, selon que le note le texte de saint Ambroise cité dans l'objection ». — Saint Thomas ajoute que « cependant saint Jean Damascène (*de la Foi orthodoxe*, liv. III, ch. v), use du mot différence pour les Personnes divines, selon que la propriété relative », telle que la paternité ou la filiation, « est signifiée par mode de forme; et c'est ainsi qu'il dit que les hypostases ne diffèrent pas l'une de l'autre selon la substance, mais selon leurs propriétés déterminées. Et dans ce cas, la *différence* est prise dans le sens de la *distinction*, ainsi qu'il a été dit » (au corps de l'article).

L'*ad tertium* explique que « le mot *étranger* (en latin *alienus*) suppose la distance et la dissemblance; ce que n'entraîne pas le mot *un autre* (*alius*). Et c'est pourquoi nous disons que le Fils est un autre que le Père; mais nous ne disons pas qu'Il soit étranger ».

L'*ad quartum* est fort intéressant au point de vue grammatical. Saint Thomas y observe que « le genre neutre est quelque chose » d'indécis et « de non formé, tandis que le genre masculin et aussi le genre féminin sont quelque chose de formé et de distinct. C'est pour cela qu'on désigne très à propos l'essence commune par le genre neutre, et par le masculin ou par le féminin ce qui est un suppôt déterminé dans la nature commune. Aussi bien, même parmi les choses humaines, si on demande : *quel est cet homme?* on répond : *Socrate*, qui est un nom de suppôt; et si l'on demande : *qu'est cet individu?* on répond : *un animal raisonnable et mortel* », qui est la définition de la nature humaine. « Puis donc qu'en Dieu la distinction est selon les Personnes et non selon l'essence, nous disons que le Père est *un autre* (*alius*, au masculin) que le Fils, mais nous ne disons pas qu'Il soit *autre* (*aliud*, au neutre); et en sens inverse, nous disons qu'ils sont *un* (*unum*, au neutre), mais nous ne disons pas qu'ils ne soient qu'*un* (*unus*, au masculin) » : ils sont un, mais ils ne sont pas qu'un; ils sont un, c'est-à-dire une même nature indivise et indistincte; mais ils ne sont pas qu'un, attendu qu'ils sont trois, distincts comme suppôts et comme personnes, dans la même et unique nature.

Que le Fils soit un autre que le Père, et le Saint-Esprit un autre que le Père et que le Fils, la chose est tout à fait certaine, et nous la pouvons affirmer sans crainte; car, affirmer cela n'est rien autre que reconnaître et affirmer la distinction très réelle qui existe entre les Personnes divines. Mais là doit s'arrêter l'expression et la formule de notre pensée quand il s'agit de Dieu. Tout autre terme qui impliquerait, à un degré quelconque, une diversité de nature entre les Personnes divines, doit être absolument exclu. — Que penser maintenant du mot *seul*, soit qu'on le joigne à un des termes qui désignent l'essence, soit qu'on le joigne à un des termes qui désignent les Personnes. — Et d'abord, si on le joint à un des termes qui désignent l'essence.

C'est l'objet de l'article suivant.

Article III.

Si la diction exclusive « seul » peut être jointe à un terme essentiel en Dieu?

Trois objections veulent prouver que « la diction exclusive *seul* ne peut pas se joindre à un terme essentiel en Dieu »; que, par exemple, nous ne pouvons pas dire *Dieu seul*. — La première est une parole d'Aristote disant, au IIe livre *des Sophismes* (ch. III; Did. liv. uniq., ch. XXII, n. 4), que « *celui-là est seul qui n'est pas avec un autre*. Or, Dieu est avec les anges et les âmes des saints. Donc nous ne pouvons pas dire, en parlant de Lui, *Dieu seul* ». — La seconde objection observe que « tout ce qui s'adjoint à un terme essentiel en Dieu peut se dire de chacune des Personnes prise à part et de toutes prises ensemble. De ce que, en effet, nous pouvons » joindre au mot essentiel *Dieu* l'attribut *sage* et « dire *Dieu sage*, nous pouvons dire aussi : *le Père est un Dieu sage* : de même : *la Trinité est un Dieu sage*. Or, saint Augustin, dans le 7e livre *de la Trinité* (ch. IX), dit *qu'il faut considérer le sentiment qui dit que le Père n'est pas le vrai Dieu seul* ». Voilà donc le mot *seul* joint à Dieu, que saint Augustin ne veut pas qu'on dise du Père. « Par conséquent » et en vertu de la règle précitée, « il ne nous est pas permis de dire *Dieu seul* ». — La troisième objection pose un

dilemme. « Si cette diction *seul* s'adjoint à un terme essentiel, ou bien ce sera par rapport à un attribut personnel, ou bien par rapport à un attribut essentiel. Si c'est par rapport à un attribut personnel, comme, par exemple, si vous dites : *seul Dieu est Père*, la proposition est fausse », car il n'y a pas que Dieu à être père : « l'homme aussi est père. Si c'est par rapport à un attribut essentiel, comme si vous dites : *seul Dieu crée*, à supposer que cette proposition soit vraie, il s'ensuivra que cette autre aussi sera vraie : *seul le Père crée*, attendu que tout ce qui se dit de Dieu peut se dire du Père. Or, cette seconde proposition est fausse, parce que le Fils aussi est créateur. Il n'est donc pas possible que cette diction *seul* s'adjoigne en Dieu à un terme essentiel ».

L'argument *sed contra*, absolument péremptoire, est le mot de saint Paul dans sa première Épître *à Timothée*, ch. I (v. 17) : *Au Roi des siècles, immortel, invisible, seul Dieu, honneur et gloire dans les siècles des siècles.*

Au corps de l'article, saint Thomas nous prévient que « cette diction *seul* se peut prendre comme catégorimatique ou comme syncatégorimatique. On appelle diction *catégorimatique* celle qui attribue d'une façon absolue la chose signifiée à un suppôt donné, comme, par exemple, *blanc* à *homme*, quand on dit : *homme blanc*. Si donc on entend ainsi cette diction *seul*, elle ne peut en aucune manière être jointe à quelque terme que ce soit en Dieu, parce qu'elle affirmerait la solitude du terme auquel on la joindrait; et il s'ensuivrait que Dieu est solitaire; ce qui est » expressément « contre ce que nous avons dit à l'article précédent ». Mais nous avons dit que le mot ou la diction *seul* pouvait se prendre aussi comme syncatégorimatique. Et « on appelle diction *syncatégorimatique* celle qui implique l'ordre de l'attribut au sujet », limitant l'attribut à tel sujet ou l'étendant à telle catégorie de sujets, « comme sont les dictions *tout*, *nul* et aussi la diction *seul*, qui exclut tout autre suppôt du partage de l'attribut. C'est ainsi que lorsqu'on dit : *seul Socrate écrit*, on n'entend pas affirmer que Socrate soit solitaire, mais que nul autre ne participe avec lui au fait d'écrire, bien que peut-être une foule d'autres soient en ce moment avec lui. A

entendre ainsi le mot *seul*, rien n'empêche de l'adjoindre à un terme essentiel en Dieu, selon qu'on exclut tout ce qui n'est pas Dieu de la participation à l'attribut; comme si nous disons : *seul Dieu est éternel*, parce que rien en dehors de Dieu n'est éternel ». En deux mots, nous ne pouvons pas dire que Dieu est seul; mais nous pouvons dire que Dieu seul est ou fait telle chose.

L'*ad primum* est ravissant. Saint Thomas nous y apprend que si nous ne pouvons pas dire que Dieu est seul, au sens catégorématique du mot *seul*, ce n'est pas, comme semblait le croire l'objection, en raison de la compagnie des anges et des saints. « Bien que les anges et les âmes des saints soient toujours avec Dieu, nous dit saint Thomas, cependant s'il n'y avait pas la pluralité des Personnes en Dieu, il s'ensuivrait que Dieu serait seul ou solitaire. C'est qu'en effet », remarque le saint Docteur, ce n'est pas toute compagnie qui peut exclure la solitude; il faut la compagnie d'êtres de même nature. « L'association d'un être qui est d'une nature étrangère n'enlève pas la solitude : l'homme a beau se trouver au milieu de plantes nombreuses et de fleurs ou même d'animaux domestiques, dans son jardin; il n'en est pas moins seul », s'il ne se trouve, à côté de lui, un être qui soit avec lui de même nature, un être humain comme lui. La délicieuse remarque! et elle est de saint Thomas. « De même, conclut le saint Docteur, Dieu fût resté seul et solitaire, malgré la compagnie des anges et des saints, s'il ne s'était trouvé plusieurs Personnes divines au sein même de la divinité. Donc, la compagnie des anges et des saints n'exclut pas la solitude absolue en Dieu; combien moins peut-elle exclure la solitude relative et par comparaison à tel ou tel attribut ». Cette compagnie ne ferait pas que Dieu ne fût seul, si de par ailleurs il n'y avait en Lui les trois Personnes divines; à plus forte raison ne fera-t-elle pas que Dieu ne soit le seul à être ou à faire telle chose.

L'*ad secundum* remarque que « cette diction *seul*, à proprement parler, ne se tient pas du côté de l'attribut qui est pris par mode de forme : elle regarde le suppôt, en ce sens qu'elle exclut tout autre suppôt de ce à quoi elle est jointe ». Le mot *seul* n'affecte pas l'attribut; il affecte le sujet; il signifie que l'attribut

ne peut convenir à un autre qu'au sujet. Il n'en est pas de même du mot « *seulement.* » Cet « adverbe, étant exclusif, peut porter soit sur le sujet soit sur l'attribut. Nous pouvons dire, en effet : *seulement Socrate court*, c'est-à-dire : *lui et pas un autre ;* et : *Socrate court seulement*, c'est-à-dire : *ne fait rien autre chose.* On voit, par là, qu'à proprement parler, on ne peut pas dire : *Le Père est seul Dieu ;* ou : *La Trinité est seule Dieu* », parce que le mot *seul* affectant le sujet, ainsi qu'il a été dit, cela reviendrait à dire que la divinité ne convient qu'au Père ou à la Trinité; ce qui est faux, car la divinité convient aussi au Fils et au Saint-Esprit; — « à moins que peut-être du côté de l'attribut ne soit comprise une certaine réduplication; et le sens serait alors : *La Trinité est le Dieu qui seul est Dieu ;* et d'après cela pourrait être vraie aussi cette proposition : *le Père est le Dieu qui est le seul Dieu ;* dans ce cas, le pronom relatif référerait l'attribut et non le suppôt » : le sens serait que dans le Père ou dans la Trinité se trouve la nature divine qui seule est vraiment la nature divine. — « Quant à saint Augustin disant que le Père n'est pas le seul Dieu, mais que c'est la Trinité qui est le seul Dieu, il parle de façon expositive » ou par mode d'explication; « comme s'il disait que lorsqu'on dit (et c'est le mot de saint Paul que nous avons vu dans l'argument *sed contra*) *: Au Roi des siècles, invisible, seul Dieu,* ceci ne doit pas s'entendre de la Personne du Père, mais de toute la Trinité ».

Ce texte de saint Augustin auquel répond ici saint Thomas et que l'objection ne citait qu'en partie, mérite d'être rapporté en entier, soit pour comprendre l'objection, soit pour saisir la réponse. Voici les paroles de saint Augustin : « Et parce que nous avons montré comment on peut dire *le seul Père,* parce qu'il n'y a que Lui à être Père en Dieu, il faut considérer le sentiment qui dit que le *seul vrai Dieu* n'est pas le Père seul, mais le Père et le Fils et l'Esprit-Saint. Si quelqu'un, en effet, demande : *le Père seul est-Il Dieu?* comment répondre qu'Il ne l'est pas; à moins peut-être de dire ainsi : que, sans doute, le Père est Dieu, mais qu'Il n'est pas le seul Dieu ; que le seul Dieu est le Père, le Fils et l'Esprit-Saint ». Comme il est aisé de s'en convaincre par cette citation intégrale, ce qui embarrassait saint

Augustin, c'était le mot *seul* appliqué à l'une des Personnes divines et portant plus ou moins sur l'essence ou les attributs essentiels. Comment répondre à cette question : le Père seul est-Il Dieu ? Si on répond qu'Il ne l'est pas, c'est faux ; car le Père est Dieu, même à le considérer dans sa seule Personne ; non seulement, en effet, Il est Dieu avec le Fils et le Saint-Esprit, mais même à Lui tout seul, si on peut ainsi s'exprimer, Il est Dieu ; c'est-à-dire qu'on n'a pas, pour pouvoir dire de Lui qu'Il est Dieu, à le considérer uni au Fils et à l'Esprit-Saint ; Il l'est avec eux, sans doute, mais aussi à Lui tout seul. Donc, à cette question : le Père seul est-Il Dieu, on ne peut pas, semble-t-il, répondre par la négative. D'autre part, si on répond par l'affirmative, il va s'ensuivre, semble-t-il aussi, que le Père seul est Dieu ; et dire que le Père seul est Dieu n'est-ce pas dire qu'il n'y a que Lui à être Dieu ? ce qui est manifestement faux, puisque le Fils aussi et l'Esprit-Saint et la Trinité tout entière peuvent et doivent être appelés Dieu.

C'est pour résoudre cette difficulté que saint Thomas nous a donné, dans cette réponse *ad secundum*, les explications que nous avons vues. Il ramène la question à cette autre formule : *le Père est-Il seul Dieu ?* Et il fait remarquer que le mot *seul* a pour mission d'exclure de la participation à la qualité ou à la forme, à la nature, marquée par l'attribut, tout autre suppôt ou sujet que le sujet de la phrase. Par conséquent, dire que le Père est seul Dieu, c'est dire, à prendre les termes dans leur acception normale, qu'il n'y a pas d'autre suppôt ou d'autre personne que le Père à être Dieu ; et ceci, nous l'avons dit, est tout à fait faux. Il n'en serait pas de même, si à la place du mot *seul*, nous avions l'adverbe *seulement :* car l'adverbe ne porte pas que sur le suppôt, il porte aussi sur l'attribut ; et alors, dire que *le Père est seulement Dieu*, reviendrait à dire que *le Père n'est rien autre que Dieu ;* ce qui est tout à fait vrai. Si, au contraire, on disait : *le Père seulement est Dieu*, en voulant entendre qu'*il n'y a que le Père à être Dieu*, c'est-à-dire, en faisant porter l'adverbe *seulement* non pas sur l'attribut mais sur le sujet, le sens reviendrait au même que dans le premier cas où nous avions le mot *seul :* et la proposition serait fausse. — Il n'y aurait qu'une

hypothèse où l'on pourrait garder la proposition avec le mot *seul*, et dire : *le Père est seul Dieu ;* ce serait de sous-entendre une proposition incidente qui ferait porter le mot *seul* non plus sur la Personne du Père mais sur la nature divine, et la proposition complète serait alors : *le Père est ce Dieu qui seul est Dieu.* Mais il faut avouer que la phrase serait par trop elliptique et peu correcte ; elle ne serait guère acceptable, du moins dans notre langue.

Nous venons de préciser la réponse de saint Thomas à la formule ou à la question posée par saint Augustin dans son texte, en modifiant légèrement la formule de cette question. — Que si nous laissons la formule telle que la donnait saint Augustin : *le Père seul est-Il Dieu?* il faudrait répondre que sans doute *le Père est Dieu ;* que même *le Père seul est Dieu*, si par le mot *seul* joint au mot *Père* on n'entend pas affirmer qu'*Il est le seul à être Dieu*, mais seulement que, *même considéré en Lui-même et pris à part,* sans le considérer uni au Fils et à l'Esprit-Saint, *Il est Dieu.* Il faudrait répondre non, si par le mot *seul* joint au mot *Père* on entendait affirmer qu'il n'y a que le Père à être Dieu ; ou qu'il n'y a que Lui dont on puisse dire qu'Il est le seul Dieu. C'est qu'en effet, remarque saint Augustin, et saint Thomas observe que c'est surtout cela que saint Augustin a voulu mettre en lumière, c'est aux trois, au Père, au Fils et au Saint-Esprit, qu'il convient d'être le seul Dieu. — Nous retombons ici dans l'acception du mot *seul* au sens syncatégorimatique dont il a été parlé au corps de l'article.

L'*ad tertium* accorde que « le mot *seul* se peut joindre à un terme essentiel de l'une et de l'autre manière », ou dans les deux sens, dont parlait l'objection : et par rapport à un attribut personnel, et par rapport à un attribut essentiel. — « En effet, cette proposition : *Seul Dieu est Père*, se peut prendre d'une double manière. Ou bien le mot *Père* y signifie la Personne du Père ; et alors elle est vraie ; car il n'y a aucun homme », ni aucune créature, « à être cette Personne » : seul Dieu est la Personne du Père. « Ou bien ce mot n'y signifie que la seule relation » de paternité, le mot Père n'étant par pris pour la Personne du Père, mais pour tout père en général ; « et dans ce cas, la proposition

est fausse ; car la relation de paternité se trouve plus qu'en Dieu, bien qu'elle ne soit pas dans la créature et en Dieu d'une façon univoque ». En français, l'équivoque n'est plus aussi facile ; car, dans le premier cas, nous dirions : seul Dieu est *le* Père ; et dans le second : seul Dieu est Père. — « De même », continue l'*ad tertium*, pour la proposition où le mot *seul* dirait rapport à un attribut essentiel ; par exemple, « si l'on disait : *Dieu seul crée ;* cette proposition est vraie », car nul en dehors de Dieu ne peut créer. « Et il ne s'ensuit pas cependant, comme le voulait l'objection, qu'on puisse conclure : *donc seul le Père crée* », sous prétexte que tout ce qu'on peut dire de Dieu peut se dire du Père ; « parce que, comme l'expliquent les logiciens, tout terme exclusif immobilise le terme auquel on l'adjoint, de telle sorte qu'on ne puisse pas faire application de ce qu'on dit à tel ou tel suppôt compris sous ce terme. C'est ainsi qu'on ne peut pas dire : *seul l'homme est un animal raisonnable ; donc seul Socrate est un animal raisonnable* ». Le mot *seul* reste immobilisé autour du sujet *homme ;* on ne peut pas le joindre à l'un quelconque des suppôts compris sous ce terme, pour lui appliquer l'attribut qu'on vient de dire du mot homme joint à ce même mot *seul*.

Nous venons de voir en quel cas le mot *seul* pouvait se joindre en Dieu à un terme essentiel. — Il nous faut examiner maintenant s'il peut se joindre aussi à un terme personnel.

C'est l'objet de l'article suivant.

Article IV.

Si la diction exclusive peut se joindre à un terme personnel ?

Quatre objections veulent prouver que « la diction exclusive peut se joindre à un terme personnel, même si l'attribut est commun », et qu'on pourrait dire, par exemple : *Seul le Père crée.* — La première cite la parole du Christ qui, « parlant au Père, dit, en saint Jean, chapitre XVII (v. 3) : *afin qu'ils vous connaissent, vous, le seul vrai Dieu :* d'où il suit que seul le Père est le vrai Dieu ». — La seconde objection cite cette autre parole du

Christ, « en saint Mathieu, chapitre XI (v. 27) : *Personne ne connaît le Fils, si ce n'est le Père ;* ce qui est comme s'Il disait : *Seul le Père connaît le Fils.* Or, connaître le Fils est un attribut commun » en Dieu. « Donc ici encore nous avons la même conclusion » : que le mot *seul* peut se joindre à un terme personnel en Dieu, même si l'attribut est commun. — La troisième objection raisonne comme il suit : « La diction exclusive n'exclut pas ce qui est intrinsèque au concept du terme auquel on l'adjoint ; c'est ainsi qu'elle n'exclut ni la partie, ni l'universel. On ne peut pas dire, en effet : *seul Socrate est blanc : donc sa main n'est pas blanche ;* ou : *donc l'homme n'est pas blanc.* Or », en Dieu, « une Personne rentre dans le concept de l'autre, comme le Père dans le concept du Fils, et *vice versa.* Par conséquent, de ce qu'on dit : *seul le Père est Dieu,* le Fils et le Saint-Esprit ne sont pas exclus ». — La quatrième objection apporte l'autorité de « l'Église » dans le *Gloria,* où elle « chante : *Vous, seul Très-Haut, Jésus-Christ* ».

L'argument *sed contra* dit que « cette expression : *seul le Père est Dieu,* renferme deux affirmations ; savoir : *le Père est Dieu ;* et : *nul autre que le Père n'est Dieu.* Or, cette seconde affirmation est fausse ; car le Fils, qui est un autre que le Père, est Dieu. Donc, cette autre aussi est fausse : *seul le Père est Dieu.* Et il en faut dire autant de toute proposition semblable ». Bien que cette formule : *seul le Père est Dieu,* puisse avoir un sens vrai, ainsi que nous l'avons vu à l'*ad secundum* de l'article précédent, comme cependant elle a aussi, et d'une manière plus obvie, un sens faux, elle doit, en fait, être rejetée et tenue pour fausse. C'est d'ailleurs ce que saint Thomas va nous expliquer encore plus nettement au corps de l'article.

Il nous avertit que « lorsque nous disons : *seul le Père est Dieu,* cette proposition peut avoir des sens multiples. Si, en effet, le mot *seul* signifie la solitude autour du Père, et qu'on le prenne d'une façon catégorimatique », c'est-à-dire d'une façon absolue, « la proposition est fausse » ; car alors elle reviendrait à dire que le Père est seul. « Si on prend ce mot d'une façon syncatégorimatique » et selon qu'il dit un ordre à un attribut, à une forme qu'il a pour but d'exclure, « il peut encore avoir plu-

sieurs sens. Car, ou bien il exclut tout autre de la raison du sujet », c'est-à-dire du fait d'être ce qu'est ce sujet ; « et dans ce cas, la proposition est vraie ». Le sens revient alors à dire que *Celui avec qui nul autre n'est le Père est Dieu*. C'est en ce sens que l'expose saint Augustin, dans le sixième livre *de la Trinité* (ch. VII), quand il dit : *Si nous disons le seul Père, ce n'est pas pour le séparer du Fils et de l'Esprit-Saint ; mais disant cela, nous signifions qu'ils ne sont pas Père avec Lui*. Ce sens, ajoute saint Thomas, n'est pas celui qui ressort de la manière habituelle de parler, à moins qu'on ne sous-entende une incidente réduplicative, comme si l'on disait : *Celui qui seul est appelé Père, est Dieu*. Au sens propre, ce mot exclut de toute participation à la forme marquée par l'attribut ; et dans ce cas, la proposition est fausse, s'il exclut *un autre (alium)* au masculin » : le sens est alors que *nul autre que le Père est Dieu*. « La proposition serait vraie, si l'exclusion portait sur *autre* au sens neutre seulement *(aliud)* » ; le sens serait alors : *rien autre que le Père est Dieu ;* c'est-à-dire qu'il n'y a que la nature divine, qui est dans le Père, qui soit Dieu. « Et, en effet, le Fils est un autre que le Père, mais Il n'est rien autre ; et semblablement, l'Esprit-Saint ». Mais ici encore saint Thomas ajoute : « parce que cette diction *seul* regarde proprement le sujet, ainsi qu'il a été dit (à l'article précédent), elle va plutôt à exclure *un autre* qu'*autre* » ; elle va plutôt à signifier qu'aucun autre que le sujet ne participe ou n'a la forme exprimée par l'attribut ; c'est-à-dire, dans le cas présent, que nul autre que le Père n'est Dieu ; auquel cas, la proposition est fausse et hérétique. « Aussi bien, conclut le saint Docteur, on ne doit pas l'étendre, mais plutôt l'expliquer pieusement, si on la rencontre en quelque écrit authentique », faisant autorité dans l'Église.

Ainsi donc, dans cette proposition : *seul le Père est Dieu*, le mot *seul* peut être pris d'une façon catégorématique ou d'une façon syncatégorématique. D'une façon catégorématique, c'est-à-dire ayant à lui seul un sens absolu, indépendamment de tout autre terme qui lui soit joint et qui, modifié par lui, l'aide à être attribut ou sujet dans une proposition. Le sens est alors : *le Père, qui est Dieu, est seul ;* et la proposition est tout à fait fausse, car le Père n'est pas seul, ayant avec Lui, dans la même communauté

de nature, le Fils et l'Esprit-Saint, ainsi qu'il a été dit à l'*ad 1um* de l'article précédent. Ce mot est pris d'une façon syncatégorématique, quand il n'a pas de sens à lui tout seul ou d'une façon absolue, mais qu'il est joint à un autre terme, que ce soit l'attribut ou le sujet, pour marquer une exclusion relativement à lui. Par exemple, dans cette phrase : *seul le Père est Dieu*, nous avons pour sujet *le Père*, pour attribut *Dieu*. Le mot *seul*, pris d'une façon syncatégorématique, n'aura pas pour but d'affirmer que le Père est seul ou que Dieu est seul, car ce serait le prendre d'une façon catégorématique; mais d'affirmer ou bien que celui qui seul est le Père est Dieu, ou bien qu'en dehors du Père il n'y a pas de Dieu : dans le premier cas, il exclut tout autre de la raison de Père, et il marque donc l'exclusion relativement au sujet, excluant de lui tout ce qui n'est pas lui; dans le second cas, il exclut tout autre que le Père de la raison de Dieu, et il marque donc l'exclusion relativement à l'attribut, excluant de lui tout ce qui n'est pas le sujet. La première acception syncatégorématique, consistant à affirmer que *celui en dehors de qui il n'est pas de Père en Dieu est Dieu*, fait que la proposition est vraie; mais c'est une acception peu usuelle et tourmentée. La seconde acception syncatégorématique, consistant à affirmer qu'*en dehors du Père il n'est pas de Dieu*, peut être vraie, si par ces mots : *en dehors du Père,* on entend qu'*en dehors de la nature qui est dans le Père* il n'est pas de Dieu; et ces mots sont pris alors dans un sens neutre. Mais cette acception est encore peu usuelle et tourmentée. La véritable acception de ces mots leur donne comme sens qu'*en dehors de la Personne du Père, il n'est pas d'autre personne qui soit Dieu;* lequel sens est manifestement hérétique. Voilà pourquoi, à parler simplement, nous ne devons pas admettre cette proposition : *seul le Père est Dieu.* Et si, comme nous disait saint Thomas, on la trouvait en quelque auteur digne d'estime, il la faudrait interpréter pieusement, mais ne pas la recommander.

L'*ad primum* fait observer que « lorsque nous disons » cette parole citée par l'objection et qui est de Notre-Seigneur, en saint Jean : « *Vous le seul vrai Dieu*, on ne doit pas l'entendre de la Personne du Père, mais de toute la Trinité, ainsi que l'explique

saint Augustin (*de la Trinité*, liv. VI, ch. IX). — Que si on l'entend de la Personne du Père, ce sera sans exclure les autres Personnes, en raison de l'unité d'essence, selon que le mot *seul* exclut seulement le *aliud* ou *autre* au sens neutre, ainsi qu'il a été dit » (au corps de l'article).

« Et nous avons la même réponse », à l'*ad secundum*, « pour la seconde objection. Lorsque, en effet, quelque chose d'essentiel est dit du Père, ni le Fils ni le Saint-Esprit ne sont exclus, en raison de l'unité d'essence ». — « Du reste, ajoute saint Thomas, il faut savoir que dans le texte précité » et qui était la parole de Notre-Seigneur, en saint Matthieu, « ce terme *personne* (en latin *nemo*) ne doit pas s'entendre au sens d'aucun homme (*nullus homo*), comme semblerait l'indiquer l'aspect du mot ; dans ce cas, en effet, on n'en pourrait pas excepter la Personne du Père » et Notre-Seigneur n'aurait pas pu ajouter : *si ce n'est le Père*, le Père n'étant pas un homme; « mais on prend ce mot au sens ordinaire et selon qu'il s'applique à toute substance particulière de nature raisonnable » ou intellectuelle.

L'*ad tertium* remarque qu'il n'y a pas parité entre les Personnes divines et le cas présenté dans l'objection. « Il est très vrai que » le mot *seul* et « les dictions exclusives n'excluent pas ce qui rentre dans le concept du terme auquel on les joint »; mais à une condition : c'est qu' « il n'y aura pas de différence de suppôt ; et c'est ce qui arrive pour la partie ou pour l'universel », dont l'objection parlait. « Mais » en Dieu, « le Fils diffère » suppositalement, c'est-à-dire « par le suppôt » de la Personne, « du Père ; et par suite la raison ne porte pas ».

L'*ad quartum* se contente de remarquer que la citation faite par l'objection était tronquée. « Nous ne disons pas, » en effet, « d'une façon absolue, que seul le Fils soit le Très-Haut, mais que seul Il est le Très-Haut *avec l'Esprit-Saint, dans la gloire de Dieu le Père* ».

Une dernière question nous reste à examiner au sujet des Personnes divines considérées d'une façon absolue et générale; c'est à savoir : de quelle manière nous en pouvons acquérir la connaissance. Ce sera l'objet de la question suivante.

QUESTION XXXII.

DE LA CONNAISSANCE DES PERSONNES DIVINES.

Cette question comprend quatre articles :

1° Si par la raison naturelle peuvent être connues les Personnes divines ?

2° S'il y a certaines notions qu'il faille attribuer aux Personnes divines ?

3° Du nombre de ces notions ?

4° S'il est permis d'avoir des opinions diverses au sujet des notions ?

De ces quatre articles, le premier étudie la source de nos connaissances relativement aux trois Personnes divines ; les trois autres s'enquièrent des caractères propres ou distinctifs de chacune des divines Personnes : si ces caractères existent (art. 2) ; combien il y en a (art. 3) ; si nous sommes obligés de les admettre (art. 4). — Et d'abord, de la source de nos connaissances quand il s'agit des Personnes divines. Pouvons-nons atteindre directement ces divines Personnes et les connaître par la seule lumière de notre raison ; ou faut-il dire que n'en pouvons rien savoir sans le secours d'une lumière plus haute et qui est la lumière même de la Révélation et de la Foi ? Tel est l'objet de l'article premier.

Article Premier.

Si la Trinité des divines Personnes peut être connue par la raison naturelle ?

Trois objections veulent prouver que « la Trinité des Personnes divines peut être connue par la raison naturelle ». Chacune de ces objections mérite d'être lue avec soin. Elles nous vaudront des réponses extrêmement importantes. — La première en appelle à la question de fait. Pour elle, « les philosophes ne sont parvenus à la connaissance de Dieu que par la raison naturelle.

Or, il se trouve que les philosophes ont parlé maintes fois de la Trinité des Personnes. C'est ainsi qu'Aristote dit, au premier livre *du Ciel et du Monde* (ch. I, n° 2; de S. Th., leç. 2) : *Par ce nombre*, savoir le nombre trois, *nous nous appliquons à glorifier le Dieu unique élevé au dessus de tout ce qui est créé*[1]. De même, saint Augustin déclare au septième livre de ses *Confessions* (ch. IX), qu'il a lu dans les livres des Platoniciens, *non pas sans doute dans les mêmes termes, mais exactement la même chose suggérée par de nombreuses et multiples raisons, savoir qu'au commencement était le Verbe et que le Verbe était en Dieu et que le Verbe était Dieu,* et la suite de ce même texte, paroles où nous voyons marquée la distinction des Personnes divines. Pareillement, il est dit dans la Glose, au sujet de l'Épître *aux Romains*, chapitre I, et de l'*Exode*, chapitre VIII (v. 19), que les mages de Pharaon se trouvèrent en défaut sur le troisième signe, c'est-à-dire sur la connaissance de la troisième Personne, qui est l'Esprit-Saint; d'où il suit qu'ils en avaient connu au moins deux. Trismégiste (auteur supposé, qu'on croyait, à tort, d'une antiquité très reculée), dit aussi, au quatrième dialogue de son *Pœmander : la Monade engendre la Monade et réfléchit en soi sa propre ardeur*, par où semblent indiquées la génération du Fils et la procession de l'Esprit-Saint. Il est donc vrai que la connaissance des Personnes divines peut être obtenue par la raison naturelle ». — La seconde objection arguë des raisons mêmes théologiques par lesquelles nous nous étudions à faire entendre le mystère de la Très Sainte Trinité. « Richard de Saint-Victor dit, en son livre *de la Trinité* (liv. I, ch. IV) : *Je tiens pour indubitable qu'il n'est aucune exposition de la vérité pour laquelle nous n'ayons non pas seulement des arguments probables, mais des preuves décisives.* Et c'est ainsi que pour prouver la Trinité des Personnes, d'aucuns ont apporté la raison tirée de l'infinie bonté de Dieu qui se communique elle-même d'une manière infinie dans la procession des Personnes divines. D'autres l'ont voulu prouver par ceci qu'*il n'est pas de bien dont la possession puisse*

1. Saint Thomas emprunte cette traduction à la paraphrase faite par les Arabes du texte d'Aristote. Le texte de ce dernier dit simplement : *nous usons du nombre ternaire dans le culte des dieux.*

être cause de joie, si elle n'est point partagée (Sénèque, ép. 6). Saint Augustin, lui (dans son traité *de la Trinité*, liv. IX, ch. IV et suiv.), va à manifester la Trinité des Personnes par la procession du verbe et de l'amour dans notre esprit : voie que nous avons nous-mêmes suivie, plus haut (q. 27, art. 1, 3). Il s'ensuit que par la raison naturelle la Trinité des Personnes peut être connue ». — La troisième objection observe qu' « il paraît inutile de livrer à l'homme ce que la raison humaine ne peut pas connaître. Or, nul ne peut dire que ce que Dieu nous a livré sur la connaissance de la Trinité soit inutile et superflu. Donc, il faut bien que la Trinité des Personnes puisse être connue par la raison humaine ».

L'argument *sed contra* est un double texte de saint Hilaire et de saint Ambroise. « Saint Hilaire, dans son livre II *de la Trinité* (num. 9), dit : *Que l'homme n'estime pas pouvoir atteindre par son intelligence le sacrement* » ou le mystère « *de la génération* » divine. « Saint Ambroise dit aussi (en son traité *de la Foi*, liv. I, ch. x) : *Il est impossible de savoir le secret de la génération : l'esprit défaille; la parole manque.* Puis donc qu'on distingue une trinité dans les Personnes divines par l'origine de la génération et de la procession, comme on le voit par ce qui a été dit plus haut (q. 30, art. 2), si l'homme ne peut pas savoir et atteindre par son intelligence le secret de la génération et de la procession, pour lesquelles on ne peut pas avoir de raison démonstrative, il s'ensuit que la Trinité des Personnes ne peut pas être connue par la raison ». — Nous pouvons rattacher à cet argument *sed contra*, le canon du Concile du Vatican (sess. 3, can. 4), ainsi conçu : « Si quelqu'un dit que dans la révélation divine n'est contenu aucun mystère vrai et proprement dit, mais que tous les dogmes de la foi peuvent par la raison dûment préparée être saisis et démontrés à l'aide des principes naturels, qu'il soit anathème ». Et sans doute, dans ce canon il n'est pas expressément parlé du mystère de la Trinité. Mais tout le monde accorde que de tous les mystères de la foi, celui-là est le premier. Du reste, nous lisons dans l'un des schema des constitutions dogmatiques du même concile : « Des mystères que nous professons à la lumière de la foi, de tous le

plus élevé est celui de Dieu un en essence et trine en Personnes » (Tiré de la collect. *Martin*, p. 21, et cité par le P. Janssens, *de Deo Trino*, p. 357.) Il est donc évident que si le concile prononce l'anathème contre quiconque prétendrait pouvoir démontrer par la raison naturelle tous les dogmes de la foi et ne voudrait admettre aucun mystère proprement dit dans la révélation divine, c'est surtout quand il s'agit du mystère de la Trinité que nous devons, sous peine d'encourir indirectement cet anathème, limiter et resteindre la puissance de la raison naturelle. — Au présent argument *sed contra* se rattache aussi la fameuse condamnation de Raymond Lulle par le pape Grégoire XI. Le franciscain Raymond Lulle (1235-1315), dans son ardeur à combattre les ennemis de la foi chrétienne, notamment les averroïstes, était tombé dans l'excès de penser et de dire que tout étant rationnel dans la foi, la raison peut et doit tout démontrer, même les mystères, sans en excepter le plus grand de tous, le mystère de la Trinité. Ces excès de doctrine furent signalés vers l'an 1372 par le dominicain Nicolas Eymerici. Le pape Grégoire XI ouvrit une enquête; et en 1376 fut donnée une bulle qui ordonnait le retrait des ouvrages de Raymond et prohibait ses doctrines. Ce nous est une nouvelle preuve de la pensée de l'Église sur la question qui nous occupe.

Au corps de l'article, saint Thomas répond, sans hésiter, qu'« il est impossible que par la raison naturelle on parvienne à la connaissance de la Trinité des Personnes divines ». Voici comment il le prouve. « Il a été montré plus haut (q. 12, art. 4, 11, 12), dit-il, que l'homme, par la raison naturelle, ne peut parvenir à la connaissance de Dieu qu'à l'aide des créatures. Or, les créatures conduisent à la connaissance de Dieu, comme l'effet à la connaissance de sa cause ». C'est uniquement parce qu'elles sont l'œuvre de Dieu et pour autant qu'elles sont son œuvre, que les créatures parlent de Dieu à notre raison et le lui font connaître. « Il s'ensuit que cela seul pourra être connu de Dieu par la raison naturelle, qui doit lui convenir selon qu'Il est le principe de tout ce qui est. Et c'est, en effet, remarque saint Thomas, sur ce fondement que nous nous sommes appuyés nous-mêmes dans notre traité de Dieu ». Quand il s'est agi

d'établir l'existence de Dieu et de déterminer sa nature ou ses attributs essentiels, nous avons pris pour point de départ, et nous avons gardé comme fil conducteur, le principe de causalité et le principe de suréminence, qui nous faisaient affirmer de Dieu tout ce que nous trouvions de perfection dans les créatures, sans aucune des imperfections qui pouvaient être en ces dernières. Donc, nous ne pouvons, à l'aide des créatures et par la raison naturelle, affirmer de Dieu que ce qui doit lui convenir selon qu'Il est le premier principe ou la première cause de tout ce qui est. « Or », précisément, « la vertu par laquelle Dieu crée est commune à toute la Trinité; elle appartient donc à l'unité d'essence et non à la Trinité des Personnes. Il s'ensuit que par la raison naturelle nous pourrons bien connaître de Dieu ce qui touche à l'unité de son essence, mais non ce qui touche à la distinction des Personnes ». La force de cette preuve, on le voit, repose tout entière sur ceci, que nous ne pouvons, par la raison naturelle, connaître de Dieu que ce que les créatures nous en révèlent. Or, les créatures ne nous parlent de Dieu que comme l'effet parle de sa cause. Il s'ensuit que si dans la causalité de Dieu par rapport aux créatures, la Trinité des Personnes, en tant que telle, n'intervient pas, mais l'action des trois Personnes s'exerce par une vertu unique, les créatures ne nous révèleront que ce qui a trait à cette vertu unique, nullement ce qui a trait à la Trinité des Personnes. Et c'est ainsi qu'il en est. Toutes les fois qu'il s'agit d'une action au dehors, les trois Personnes de la sainte Trinité agissent en commun et par une même vertu qui n'est autre que l'essence divine elle-même. C'est seulement quand il s'agit des actions immanentes, correspondant à notre acte de connaître et à notre acte de vouloir, que nous pouvons distinguer, en Dieu, ainsi qu'il a été dit (à la question 27), les processions d'origine qui engendrent les relations subsistantes. Il suit de là que la Trinité des Personnes est inaccessible à la raison naturelle. Tout ce que la raison naturelle peut connaître de Dieu se limite à l'unité de vertu ou d'essence, qui se manifeste seule dans l'œuvre extérieure de la création.

Et saint Thomas, après avoir rappelé cette raison foncière,

ajoute, par mode de corollaire, la remarque suivante qu'on ne saurait trop souligner et qui fait tant d'honneur à la pondération de son génie. « Celui-là, nous dit-il, qui s'efforce de prouver la Trinité des Personnes par la raison naturelle, déroge doublement au bien de la foi. — D'abord, parce qu'il porte atteinte à la dignité de cette foi. Cette dignité consiste, en effet, en ce que la foi a pour objet des choses invisibles qui dépassent la raison humaine. Aussi bien, l'Apôtre dit, dans son Épître *aux Hébreux*, ch. XI (v. 1), que la foi a pour objet *ce qui ne se voit pas* : et dans la première Épître *aux Corinthiens*, ch. II (v. 6), il dit qu'*il est une sagesse que nous prêchons parmi les parfaits, sagesse qui n'est pas celle de ce siècle, ni des princes de ce siècle ; car la sagesse que nous prêchons est la sagesse de Dieu mystérieuse et cachée* ». C'est donc se tromper grandement, et diminuer la noblesse et l'excellence de la foi, au lieu de l'exalter, que de nier le caractère mystérieux de son objet. Nous nous permettrons de signaler cette remarque de saint Thomas à ceux des nôtres qui semblent n'avoir d'autre préoccupation, dans l'explication de nos saints Livres, que d'amoindrir et faire disparaître, autant qu'il est en eux, le caractère merveilleux et mystérieux de la Révélation divine. Ils ne s'aperçoivent pas qu'au lieu de servir la foi, ils la trahissent. — Une seconde raison donnée par saint Thomas, pour montrer que ceux qui veulent ainsi proportionner à la raison humaine l'objet de notre foi portent à cette dernière une grave atteinte, se rattache au but même que poursuivent ces auteurs et qui est « d'attirer à nous ceux qui ne croient pas ». Saint Thomas applique cette raison au mystère de la Trinité qui nous occupe en ce moment. « Celui, nous dit-il, qui, pour prouver les choses de la foi, apporte des raisons non décisives, prête à rire aux incroyants. Ils s'imaginent, en effet, que nous nous appuyons sur de semblables raisons et que nous donnons notre foi à cause d'elles ».

Puis, le saint Docteur conclut : « Cela donc qui est objet de foi ne se doit prouver que par voie d'autorité, pour ceux qui admettent l'autorité. Quant aux autres », qui n'admettent que la raison, « il suffit de leur montrer que ce que la foi enseigne n'est pas impossible ». Et saint Thomas cite le beau mot de

« saint Denys, au chap. II des *Noms Divins* (de s. Th., leç. I) : *S'il en est qui résistent absolument aux écrits inspirés, ceux-là seront loin de notre philosophie ; s'il en est qui s'éclairent à leur lumière, nous aussi nous le faisons comme eux* ». La méthode que saint Thomas nous rappelle ici en deux mots, nous l'avions précisée avec lui dans la question préliminaire de la *Somme*, où nous nous enquérions du rôle du Docteur sacré (art. 7). Quand il s'agit des choses de la foi, la question de savoir si ces choses nous plaisent ou nous déplaisent, si notre raison les postule ou ne les postule pas — comme diraient les modernes partisans de cette méthode nouvelle d'apologétique qu'ils appellent la méthode d'immanence — est une question très secondaire. La question primordiale, la question même unique, en ce qui est du motif décisif d'adhésion, est de savoir *si Dieu a parlé*. Tout est là. Que ce qu'Il a dit dépasse notre raison ou soit à sa portée, que cela soit en harmonie avec nos aspirations subjectives ou paraisse les heurter de front, cela ne fait rien à l'*obligation* qu'il y a pour nous d'adhérer à cette parole de Dieu. Nous devons croire parce que Dieu a parlé et non parce que nous voyons ce qu'Il nous dit. Bien plus, l'objet que la foi nous propose sera d'autant plus digne de Dieu qu'il sera plus inaccessible à notre pauvre raison humaine. Et donc, loin de nous appliquer à rapetisser ou à *humaniser* cet objet, comme le font tant d'apologistes de nos jours, bien mal inspirés sur ce point, nous devons au contraire, et tout d'abord, le bien situer dans sa teneur objective, en prenant les termes qui nous le livrent, non pas dans un sens amoindri par de fausses préoccupations d'apologétique, mais selon que Dieu Lui-même a entendu les affirmer. Une fois en possession de l'objet intégral de notre foi, nous pourrons, sans inconvénient et avec un profit très réel, soit nous appliquer à en montrer les harmonies avec la science ou la raison, soit le défendre contre tous ceux qui au nom d'une fausse science ou d'une fausse philosophie voudraient l'attaquer pour l'amoindrir ou le détruire.

Et c'est exactement ce que fait notre saint Docteur dans toute sa *Somme théologique*, et plus spécialement dans ce traité du plus profond et du plus grand de tous nos mystères qui est le

mystère de la sainte Trinité. Nul n'a mieux défendu que lui ce mystère, nul n'en a pénétré plus à fond les suaves harmonies; et nul cependant, nous venons de le voir, n'a été plus formel pour dire à la raison humaine son impuissance radicale en face du mystère lui-même.

Au sujet de la raison donnée par saint Thomas dans le corps de l'article, pour prouver que la raison naturelle ne peut pas arriver à connaître la Trinité des Personnes en Dieu, on peut faire une difficulté que soulève, ici même, Jean de saint Thomas. Elle consiste à dire que si, en Dieu, il n'y a qu'une seule vertu qui soit le principe des actions au dehors, laquelle vertu, nous l'avons dit, est l'essence divine, cependant il n'y a pas qu'une Personne qui agisse, puisque, en fait, ils sont trois à agir : le Père, le Fils et le Saint-Esprit. Or, dans l'effet produit, il n'y a pas que la vertu par laquelle une cause agit qui laisse sa trace, il y a aussi, semble-t-il, la raison de suppôt ou de principe agissant qui doit s'y retrouver. — A cela, nous répondons d'un mot, avec Jean de saint Thomas, que, même en admettant, et nous avons dit plus haut (q. 30, art. 4) en quel sens nous pouvions et nous devions l'admettre, qu'il n'y ait pas en Dieu de subsistence commune, pas plus qu'il n'y a de personne commune, il n'est aucunement nécessaire qu'on retrouve, dans les œuvres produites au dehors par l'action commune des trois Personnes divines, la trace du caractère propre à chacune de ces divines Personnes, qui les distingue entre elles sous la raison de telle Personne subsistante, et les constitue Père, Fils ou Saint-Esprit. C'est qu'en effet s'ils sont trois à agir, outre, nous l'avons dit, qu'ils agissent par une même vertu et une même action, il y a encore qu'eu égard à l'œuvre extérieure, c'est absolument comme s'ils n'étaient qu'un à agir. Tout ce qu'il y a d'être, en effet, ou de réalité, dans la Personne ou dans la subsistence, se tire de l'essence qui s'identifie avec elle. Et parce que cette essence ou cette réalité est une, il s'ensuit qu'on n'a pas plus d'être ou de réalité avec les trois Personnes qu'on n'en a avec une seule. Il n'y a pas à parler ici d'addition. Comme l'Église nous le fait dire dans le symbole qui porte le nom de saint Athanase, bien qu'ils soient trois à être Dieu, à être le Tout-

Puissant, ils ne sont pas trois Dieux et trois Tout-Puissants, mais un seul Dieu et un seul Tout-Puissant. Puis donc que l'œuvre extérieure n'accuse et n'exige que l'intervention d'un Dieu Tout-Puissant, elle s'explique adéquatement, pour la raison naturelle, par l'affirmation de ce Dieu Tout-Puissant, sans qu'il y ait, pour elle, à affirmer qu'Il soit trine en Personnes ou qu'Il soit Père, Fils et Saint-Esprit. Ceci est le propre de Dieu en Lui-même, selon que son action immanente peut requérir des termes distincts, ainsi que la foi nous l'enseigne. Mais la raison naturelle, en partant de l'œuvre extérieure, commune aux trois en tant qu'ils ne font qu'un, n'aurait jamais pu conclure à une trinité de Personnes en Dieu, ni même en soupçonner le mystère.

Cependant, et une fois ce point de doctrine mis hors de tout doute, nous accorderons sans peine que notre Dieu, précisément parce qu'Il est un en nature et trine en Personnes, et que dans ses Personnes, Il est Père disant une Parole ou un Verbe qui a raison de Fils, et Père et Fils *spirant* l'Amour, Il a dû imprimer dans son œuvre extérieure quelque chose de son unité et quelque chose de sa Trinité comme aussi du caractère propre à chacune des Personnes qui sont en Lui. Nous nous sommes nous-mêmes appliqués plus haut à retrouver jusque dans les corps et à plus forte raison dans l'âme intelligente et voulante, ces traces ou ces reflets imprimés par Dieu dans son œuvre. Mais, nous allons le dire à l'*ad secundum*, ce ne sont là que des analogies qui peuvent bien nous dire quelque chose du mystère quand nous le connaissons déjà et de par ailleurs, mais qui ne suffisent ni à le faire découvrir, ni à le faire pleinement entendre.

L'*ad primum* répond à la difficulté du fait prétendu dans l'objection, d'après lequel des philosophes, même en dehors de toute révélation et par les seules lumières de la raison naturelle, se seraient élevés à la connaissance du mystère de la Trinité. Saint Thomas commence par formuler une règle générale qui nous permet de faire le départ exact entre ce que les philosophes ont connu de Dieu et ce qu'ils en ont ignoré, relativement au mystère qui nous occupe. « Ces philosophes, nous dit excellemment saint Thomas, n'ont pas connu le mystère de la Trinité, sous la raison propre des Personnes divines qui sont la pater-

nité, la filiation et la procession ; et c'est le mot de saint Paul », que nous avons cité au corps de l'article, « dans sa première Épître *aux Corinthiens*, ch. II (v. 6) : *nous prêchons la sagesse de Dieu qu'aucun des princes de ce siècle*, c'est-à-dire, d'après la glose, *les philosophes*, *n'a connue*. Ils ont connu cependant les attributs essentiels qu'on approprie aux Personnes, tels que la puissance appropriée au Père, la sagesse au Fils et la bonté à l'Esprit-Saint, comme nous le dirons plus loin (q. 39, art. 7) ». C'est qu'en effet, la considération des créatures révèle à la raison l'existence d'un premier Principe ou d'une première Cause toute puissante, toute sage et toute bonne ; mais, ainsi que nous l'avons expliqué tout à l'heure, elle ne révèle rien autre : et par suite les caractères propres de chacune des divines Personnes n'ont jamais pu être connus par la raison.

Après avoir formulé cette règle générale, saint Thomas passe en revue les divers cas particuliers cités dans l'objection.

D'abord, l'autorité d'Aristote. Cette autorité a été mal comprise. « Lorsque Aristote parle du *nombre trois dont nous faisons usage dans le culte de la divinité*, on ne doit pas l'entendre comme s'il plaçait lui-même en Dieu ce nombre-là. Il a voulu seulement dire que les anciens usaient du nombre trois dans leurs sacrifices et leurs prières, en raison d'une certaine perfection attribuée à ce nombre ». Telle est, à n'en pas douter, la pensée d'Aristote, ainsi que le montre le contexte.

L'autorité de Platon et des platoniciens paraîtrait, au premier abord, plus délicate. Nous avons déjà vu le texte de saint Augustin, cité dans l'objection, d'après lequel on trouverait dans les livres des platoniciens l'équivalent du prologue de saint Jean : *au commencement était le Verbe et le Verbe était en Dieu et le Verbe était Dieu*. Dans un autre texte que nous lisons au chapitre XXIX du 10e livre de *la Cité de Dieu*, saint Augustin s'adresse ainsi à Porphyre (philosophe de l'école d'Alexandrie, disciple de Platon, 233-305) : « Tu prêches le Père et son Fils... et leur trait d'union que nous pensons que tu veux dire l'Esprit-Saint ; et selon votre coutume, tu les appelles trois dieux. Et en cela, bien que vous vous serviez de paroles peu appropriées, vous voyez cependant, d'une certaine manière et comme à travers les

ombres d'une imagination légère, où il faut tendre; mais l'Incarnation de l'immuable Fils de Dieu qui nous sauve, afin que nous puissions arriver à ce que nous croyons ou que nous entrevoyons, vous ne voulez pas la reconnaître. Ainsi donc, vous voyez en quelque manière, quoique de loin et d'un œil bien voilé, la patrie où sera notre demeure; mais vous n'êtes pas dans la voie qui y conduit ». Ces divers textes de saint Augustin et la lecture des livres de Platon ou des platoniciens ont amené bien des nôtres à faire de Platon comme une sorte de prophète païen qui aurait eu l'intuition de nos mystères. C'est là, au témoignage de Petau (*de Trinitate*, liv. I, ch. 1), une exagération très fâcheuse, qui, au lieu de servir la vérité, n'a d'autre effet que d'obscurcir la lumière surnaturelle. Il y a loin, très loin, des quelques expressions du philosophe grec ou des commentaires de ses disciples, sans en excepter le juif Philon, à la doctrine catholique. Saint Augustin lui-même, nous venons de le voir, n'accordait au platonicien Porphyre qu'une connaissance très lointaine et très imparfaite de ce qu'est notre mystère de la Trinité; et encore Porphyre ou les autres platoniciens de son temps subissaient malgré eux, dans leurs théories, l'influence du dogme chrétien. Quant au *Verbe* de Platon et des platoniciens, le mieux qu'on en puisse dire est ce que nous en dit ici saint Thomas. « Si on trouve dans les livres des platoniciens l'équivalent du Verbe de saint Jean, ce n'est pas au sens où le Verbe désigne en saint Jean la Personne qui est engendrée en Dieu, mais selon que par le mot verbe ou λόγος, on entend la raison idéale par laquelle Dieu a créé toutes choses et qui est appropriée au Fils ». Il s'agit de ce que nous pourrions appeler l'art en Dieu; nullement d'une Personne divine distincte.

Saint Thomas explique ensuite, en y comprenant les platoniciens dont nous venons de parler, ce que l'objection disait des mages du Pharaon, qu'ils s'étaient trompés « au sujet du troisième signe ». « Ils avaient connu », les uns et les autres, ainsi que nous l'avons accordé d'une façon générale, « les attributs essentiels que nous approprions aux trois Personnes. Ils sont dits cependant s'être trouvés en défaut, au sujet du troisième signe, c'est-à-dire dans la connaissance de la troisième Per-

somme, parce qu'ils ont dévié de la bonté, qui est appropriée à l'Esprit-Saint : tandis, en effet, qu'ils connaissaient Dieu, *ils ne l'ont pas glorifié comme Dieu*, ainsi que s'exprime saint Paul dans son Épître aux *Romains*, ch. I (v. 11) ». — « On peut dire aussi », ajoute saint Thomas, revenant plus spécialement aux platoniciens — et cette explication signale très nettement ce qui faisait le fond de leur système — « que les platoniciens admettaient un premier être qu'ils appelaient même le Père de tout ce qui est; et sous lui, ils admettaient une autre substance qu'ils appelaient l'esprit », au sens de *pensée*, verbe, λόγος, « ou encore intelligence du Père, en qui étaient les raisons de toutes choses, comme le rapporte Macrobe (écrivain latin du cinquième siècle) dans le *Songe de Scipion* (liv. I, ch. II, VI); mais ils n'admettaient pas une troisième substance séparée qui parût correspondre à l'Esprit-Saint ». Tel semble bien, en particulier, avoir été le système du juif Philon. « Ce n'est pas ainsi, reprend saint Thomas, que nous affirmons, nous, le Père et le Fils; car nous n'admettons pas qu'ils diffèrent par la substance. Sur ce point, Origène (commentant le mot de saint Jean *Et le Verbe était Dieu*) et Arius ont erré, suivant en cela les platoniciens », notamment Philon dont ils semblent plus spécialement s'inspirer.

En finissant, saint Thomas répond à la difficulté tirée de Trismégiste. « Ce que dit Trismégiste, *que la monade engendre la monade et qu'elle réfléchit en elle-même sa propre ardeur*, ne se rapporte pas à la génération du Fils ou à la procession de l'Esprit-Saint, mais à la production du monde; et cela veut dire que le Dieu unique a produit un seul monde pour son amour à Lui ». — Il n'est pas inutile de remarquer que, d'après Petau, l'ouvrage qui porte le nom de Trismégiste est un ouvrage supposé qui daterait des premières années du christianisme (Cf. *de Trinitate*, liv. I, ch. II).

L'*ad secundum* est très précieux, et ne saurait être trop médité, d'abord pour la règle si sage que saint Thomas y formule au début, et en second lieu pour y apprendre la véritable portée des explications théologiques que nous pouvons donner au sujet du mystère.

La règle tracée par saint Thomas et qui trouve plus que jamais

son application aujourd'hui dans les sciences, est que « la raison peut être apportée, dans l'explication d'une chose, à un double titre. Ou bien, pour prouver de façon suffisante une vérité fondamentale; et c'est ainsi, remarque saint Thomas, que dans la science de la nature, on apporte une raison suffisante pour prouver que le mouvement du ciel (nous dirions aujourd'hui le mouvement diurne) est d'une vélocité uniforme. Ou bien, et c'est l'autre manière dont la raison peut être apportée, non pas comme suffisant à prouver une vérité fondamentale, mais qui sur le fondement déjà établi montre la convenance des effets qui s'ensuivent; c'est ainsi, observe encore saint Thomas, faisant allusion au système de Ptolémée, que dans l'astronomie on parle d'excentriques et d'épicycles (Cf. le traité *du Ciel et du Monde*, d'Aristote, comm. de saint Thomas, liv. I, leç. 3), parce que, avec cette hypothèse, on explique les apparences sensibles relativement aux mouvements célestes; mais, continue le saint Docteur avec une sagesse et une prudence que nous signalons à nos savants modernes, ce n'est pas là une raison qui prouve suffisamment, parce que, peut-être, même avec une autre hypothèse, les choses s'expliqueraient tout aussi bien ».

Cette règle une fois posée, saint Thomas conclut, relativement à la question qui nous occupe : « Nous pouvons bien de la première manière apporter des raisons pour prouver que Dieu est, et qu'Il est un, et le reste du même ordre ». Mais nous ne pouvons pas de cette manière prouver ce qui touche à la Trinité. « C'est de la seconde manière que la raison se présente à nous quand nous l'appelons à manifester ce mystère ». Ici, toutes nos raisons ne sont que des raisons de convenance. « C'est-à-dire que la Trinité existant, ces sortes de raisons conviennent : non pas toutefois que par elles on puisse prouver de façon suffisante la Trinité des Personnes ». Elles sont bonnes et satisfont l'intelligence, à supposer qu'on connaisse de par ailleurs, de façon certaine, la vérité de la Trinité; mais par elles-mêmes et toutes seules, elles ne convaincraient jamais un esprit habitué à la rigueur précise du raisonnement; car, à supposer que la Trinité ne fût pas, les apparences ou les raisons que ces arguments de convenance invoquent se pourraient encore justifier. Et ceci nous

montre la portée exacte des raisons théologiques invoquées pour faire entrevoir les mystères de notre foi. Nous devons éviter, à leur sujet, un double excès : l'excès de ceux qui inconsidérément attacheraient à ces raisons de convenance une valeur démonstrative ; et aussi l'excès, plus facile à rencontrer aujourd'hui, des esprits trop positifs, qui voudraient refuser toute valeur à ces sortes de raisons théologiques. Comme vient de nous le dire saint Thomas, ces sortes de raisons sont bonnes, elles sont même excellentes, elles « conviennent, *congruunt* » ; et pour tout esprit avide des choses de Dieu, elles sont une source d'inappréciables jouissances. Le tout est de les laisser à leur place, et, tandis qu'elles ne sont que des raisons de convenance faisant entrevoir les beautés ou les harmonies de la vérité révélée, de ne vouloir pas les substituer aux preuves démonstratives qu'elles supposent toujours et qui sont ici les preuves d'autorité (Cf. ce que nous avons dit plus haut, dans la question préliminaire de la *Somme théologique*, au sujet des caractères de la science sacrée, q. 1, art. 7).

Comme pour l'objection première, saint Thomas va appliquer aux diverses raisons citées par l'objection à laquelle il répond, la règle si sage qu'il vient de formuler.

L'objection parlait d'abord de la raison tirée de l'infinie bonté de Dieu. Cette bonté étant infinie doit se pouvoir communiquer d'une manière infinie. Or, de communication infinie il n'en saurait y avoir d'autre que la génération ou la procession divines. Donc cette génération et cette procession sont nécessaires ; et la raison les démontre. — Saint Thomas répond que « la bonté infinie de Dieu se manifeste aussi dans la production des créatures ; car il n'y a qu'une vertu infinie qui puisse produire quelque chose de rien. Et il n'est pas nécessaire, parce que Dieu se communique avec une bonté infinie, que quelque chose d'infini procède de Dieu : c'est selon son mode ou sa capacité, que l'être produit par Dieu recevra en lui la divine bonté ». Ainsi donc, la raison tirée de l'infinie bonté ne prouve qu'une chose ; c'est que Dieu, dans son action, manifeste une puissance ou une vertu infinie. Et ceci n'entraîne aucunement, pour l'action divine, un terme d'essence infinie, comme la foi nous enseigne que ce terme

existe, au sein de la Trinité, pour l'action immanente de Dieu. Il est très vrai que la raison tirée de la bonté infinie de Dieu se manifestant d'une manière infinie, trouvera une application admirable et éblouissante de lumière dans ce que la foi nous enseigne au sujet des processions divines; mais cette raison toute seule, et sans l'enseignement de la foi, n'aurait jamais suffi à nous faire découvrir, ni même à faire soupçonner le mystère de la Trinité, tant ce mystère dépasse, de par ailleurs, la portée de la raison humaine et de toute intelligence créée.

Il en est de même pour la raison tirée du commerce intime de plusieurs personnes jouissant ensemble d'un bien commun. — « Cette raison qui consiste à dire que *sans ce commerce la possession d'un bien quelconque ne saurait être agréable,* trouve son application quand il s'agit d'une personne qui n'a pas en elle la plénitude et la perfection de tout bien; car il s'ensuit qu'elle a besoin, pour goûter pleinement le bien de la joie, que le bien d'une autre personne s'unisse à son propre bien ». Mais pour Dieu, rien de semblable. Étant l'Infini, Il se suffit pleinement, et n'a besoin de quoi que ce soit, en dehors de sa propre nature à Lui. Ici encore et comme pour la première raison, la foi nous ouvre des horizons que nous n'aurions jamais soupçonnés. Il est certain que le bonheur de Dieu se suffirait pleinement, du fait de sa nature infinie, ainsi que nous l'avons marqué à la dernière question du traité de la nature divine (q. 26). Mais ce bonheur nous apparaît avec un rayonnement et un éclat qui nous ravissent, du fait qu'au sein de la nature divine ils sont trois à jouir de l'infini bonheur dont la nature divine est la source.

Nous devons faire les mêmes réflexions au sujet de la raison, d'ailleurs si belle, et que nous avons nous-même développée à la question 27, tirée de la similitude de notre intelligence et de notre volonté. Cette raison est peut-être la plus forte qu'on puisse apporter, parmi toutes les raisons de convenance, en faveur du mystère de la Trinité. Elle est même si forte et si persuasive qu'on serait facilement exposé à en exagérer la portée exacte et rigoureuse. On la tiendrait aisément, si l'on n'y prenait garde, pour une preuve absolue et pour une raison démonstrative. Il n'en est rien cependant; et saint Thomas, qui plus que tout

autre a mis cette raison en lumière si vive, la ramène ici à sa vraie portée. « La similitude de notre intelligence, nous dit-il, ne suffit pas à prouver quelque chose de Dieu, à cause que l'intelligence n'est pas en Dieu et en nous d'une manière » identique ou « univoque »; entre Dieu et nous, il n'y a qu'un rapport d'analogie. Dieu est tellement au dessus de nous et de toute créature, que nous ne pouvons jamais arguer de ce que nous voyons en nous, pour établir, de façon démonstrative, que cela même doit se trouver en Dieu, selon le mode positif où nous le voyons en nous. Du fait de telle perfection existant en nous, nous pouvons et nous devons arguer à l'existence de cette perfection en Dieu. Mais l'être de cette perfection en Dieu nous échappe, comme nous échappe l'être même de Dieu, dont la créature nous dit plutôt ce qu'il n'est pas que ce qu'il est, ainsi que nous l'avons expliqué au *Traité de Dieu* (q. 2). — Ainsi en est-il de la comparaison tirée de notre intelligence.

« Dans le verbe enfanté par notre intelligence, observe très justement le P. Janssens, nous remarquons trois choses : premièrement, qu'il termine l'acte de notre faculté auparavant en puissance; deuxièmement, qu'il est distinct de cette faculté; troisièmement, qu'il subsiste cependant en elle. La raison d'acte ne fait aucune difficulté, et nous savons qu'il la faut mettre en Dieu où elle se trouve au plus haut degré. Nous avons, de ce chef, un premier élément pour la connaissance du Verbe divin. Mais les deux autres, la distinction et l'union, — distinction quant à la relation et au mode de procéder, et union quant à la réalité substantielle, — la raison laissée à elle seule n'aurait jamais pu les joindre ensemble et les conserver. Aussi bien, et voyant qu'en Dieu il ne saurait y avoir d'accident, puisque tout ce qui est en Lui est sa substance; voyant d'autre part qu'on ne saurait admettre en Dieu une distinction ou une multiplicité de substance, la raison eût été inclinée à conclure qu'entre Dieu proférant son verbe et le verbe proféré, il n'y avait aucune distinction réelle, mais seulement une distinction de raison ». Jamais, elle n'eût soupçonné le mystère de trois Personnes réellement distinctes au sein d'une seule et même nature. — Pour cette troisième raison comme pour les deux autres, un surcroît de lumière, même dans

l'ordre de la raison, nous vient de la donnée du mystère lui-même ; sans que pourtant nous puissions arriver à saisir totalement la vérité intime, qui reste toujours, pour nous, cachée dans l'ombre de la foi.

Saint Thomas ajoute, en terminant cet *ad secundum* si important : « C'est pour cela que saint Augustin, dans son traité sur saint Jean (traité XXVII, n. 7), dit que par la foi on vient à la connaissance, mais non inversement ». La raison seule ne nous donnerait jamais ce qui est l'objet propre de la foi; cet objet a pour unique source la parole de Dieu qui nous le révèle. Mais une fois révélé, il porte avec lui une lumière telle que la raison y trouve son profit et s'y enrichit, même dans l'ordre rationnel, de connaissances qu'elle n'aurait jamais pu découvrir ni soupçonner. Nous le voyons ici pour le mystère de la Trinité. Nous le verrons à chaque pas, dans la suite, pour chacun de nos mystères.

L'*ad tertium* explique que « la connaissance des Personnes divines (sous leur raison de Personnes divines, de Père, de Fils et de Saint-Esprit) nous a été nécessaire pour une double fin. — Premièrement, afin que nous eussions une juste idée de la création des choses. En disant, en effet, que Dieu a fait toutes choses par son Verbe, nous excluons l'erreur de ceux qui voulaient que Dieu eût produit le monde par nécessité de nature. Et en mettant en Dieu la procession de l'Amour, nous affirmons que si Dieu a produit le monde, ce n'a pas été par besoin ou pour toute autre cause extrinsèque, mais pour l'amour de sa bonté ». Nous aurons à revenir sur ces divers points, notamment sur le dernier, quand nous traiterons de la création (q. 44, art. 4). « Aussi bien, continue saint Thomas, voyons-nous que Moïse, après avoir dit : *Au commencement Dieu créa le ciel et la terre* (Genèse, ch. I, v. 1), ajoute (v. 3) : *Dieu dit : que la lumière soit*, manifestant ainsi le Verbe divin ; et après il ajoute (v. 4) : *Dieu vit que la lumière était bonne*, pour montrer l'approbation de l'Amour divin. Et la même chose se voit dans l'œuvre des autres jours (v. 6 et suiv.) ». On ne manquera pas de remarquer le commentaire que vient de nous donner ici saint Thomas du récit de la Genèse et comment, sans forcer le texte, mais en l'expliquant,

au contraire, de la manière la plus naturelle et dans son sens le plus obvie, il nous montre dès cette première page de nos saints Livres une première manifestation très réelle de l'Auguste Trinité. — Une seconde raison qui a motivé la révélation des Personnes divines (et cette seconde raison est la plus importante, *per principalius*, dit saint Thomas), c'est la nécessité de cette connaissance « pour le salut du genre humain ». Impossible d'avoir « l'idée juste » de ce salut sans la connaissance des trois Personnes divines, « puisqu'il s'accomplit par le Fils incarné et par le don du Saint-Esprit ». Cette raison est décisive. Elle nous montre que loin d'être inutile, comme le voulait l'objection, la révélation du mystère de la Très Sainte Trinité et sa connaissance, au moins implicite, était indispensable pour le salut des hommes.

Ainsi donc, la connaissance des Personnes divines, bien que n'étant pas accessible aux lumières naturelles de notre raison, n'est pas inutile; elle est, au contraire, de la dernière importance, et même d'une absolue nécessité pour nous. D'autant que si nous ne pouvons pas démontrer la vérité intrinsèque de ce dogme, — pas plus d'ailleurs que pour aucun dogme proprement de foi, — nous ne l'admettons cependant, ainsi que tous les autres dogmes, que sur l'évidence d'une autorité extrinsèque, laquelle une fois supposée, notre raison peut très fructueusement s'exercer autour de la vérité dogmatique, soit pour la défendre contre ceux qui l'oseraient attaquer, soit pour essayer d'en entrevoir la beauté ou l'harmonie en soulevant un coin du voile qui nous la cache. — Mais, précisément, la question se pose maintenant de savoir jusqu'à quel point notre raison aidée de la foi peut arriver à connaître et à préciser les *caractères propres* ou les *notes distinctives* des Personnes divines; car voilà bien le sens de ce mot *notiones* « notions » qui va revenir si fréquemment dans les trois derniers articles de cette question. Et, à ce sujet, saint Thomas se demande si nous pouvons admettre qu'il y ait des caractères distinctifs pour chacune des Personnes divines (art. 2); à combien s'élève le nombre de ces caractères pour les trois Personnes réunies (art. 3); si l'on peut

indifféremment et à son gré admettre une opinion quelconque au sujet de ces caractères (art. 4). — Et d'abord, si nous pouvons admettre qu'il y ait des caractères distinctifs pour chacune des Personnes divines. C'est l'objet de l'article suivant.

Article II.

Si nous devons mettre des notions en Dieu?

Trois objections veulent prouver que « nous ne devons pas mettre en Dieu des notions », des caractères distinctifs qui répondent à chacune des Personnes divines et nous les fassent connaître. — La première arguë d'un mot de « saint Denys, au premier chapitre des *Noms divins* (de saint Thomas, leç. 1) » où il est « dit qu'*il faut bien se garder de dire quelque chose de Dieu en dehors de ce que nous trouvons exprimé dans les saintes Écritures*. Or, dans les textes de la sainte Écriture, il n'est fait aucune mention des notions. Il n'y a donc pas à parler de notions en Dieu ». Nous avions trouvé une objection identique au sujet du mot *personne* (cf. q. 29, art. 3, obj. 1). — La seconde objection rappelle que « tout ce qui est en Dieu appartient à l'unité d'essence ou à la Trinité des Personnes. Or, les notions n'appartiennent ni à l'unité d'essence, ni à la Trinité des Personnes ». Prenons, par exemple, les notions de paternité ou de filiation. « Nous ne dirons pas d'elles ce qui touche à l'essence : nous ne disons pas, en effet, que la paternité *ait la sagesse* ou qu'*elle crée*. On ne dit pas davantage de ces notions ce qui touche aux Personnes : car nous ne disons pas que *la paternité engendre* ou que *la filiation est engendrée*. C'est donc qu'il n'y a pas à parler de notions en Dieu ». — La troisième objection suppose que ces caractères ou ces notions n'auraient pour but que de nous aider à connaître les Personnes divines. Or, cela même ne se peut pas. « Les Personnes divines, en effet, sont tout ce qu'il y a de plus simple. Or, dans les êtres non composés, il n'y a pas à supposer des abstractions qui soient destinées à les faire connaître, attendu que ces êtres sont connus par eux-mêmes »; le procédé d'abstraction et les notions abstraites

ne se trouvent, en effet, que s'il s'agit des êtres composés ou matériels. « Il s'ensuit qu'en Dieu nous n'avons pas à supposer des notions s'appliquant aux Personnes ».

L'argument *sed contra* est un texte de saint Jean Damascène. « Saint Jean Damascène dit (dans son traité *de la Foi orthodoxe*, liv. III, ch. v) que *nous connaissons la différence des Hypostases*, c'est-à-dire des Personnes, *dans les trois propriétés qui sont la propriété paternelle* » ou de paternité « *filiale* » ou de filiation « et *processionnelle* » ou de procession. D'où l'argument conclut qu'« il faut donc mettre en Dieu des propriétés et des notions ». — Comme le fait remarquer le P. Janssens, les Pères grecs avaient reconnu des notions en Dieu, longtemps même avant saint Jean Damascène. C'est ainsi que nous lisons dans saint Basile (ép. 43), que pour connaître les Personnes divines nous devons recourir *à leurs notions propres*. « Nous n'en appellerons point à la raison d'Incréé, ou qui dépasse toute compréhension, et le reste de même nature, pour déterminer ce qui est propre à chaque Personne; mais nous prendrons seulement ce qui permet à l'intelligence de saisir nettement chaque Personne sans rien de commun qui la confonde avec les autres ». Ainsi parle saint Basile. — Saint Cyrille d'Alexandrie ne s'exprime pas moins clairement. « La force et la raison des termes excluant en quelque sorte la confusion et marquant à chacun sa place fixe, accorde à chacun d'être immuablement lui-même. Le Père, en effet, est le Père et non le Fils, parce qu'Il engendre; le Fils est le Fils et non le Père, parce qu'Il est engendré. Essayez, au contraire, s'il vous plaît, d'éloigner, par la pensée, du Père le nom de Père, et du Fils le nom de Fils, et cherchez, je vous le demande, le moyen de désigner distinctement l'une de l'autre chacune des deux Personnes. Sera-ce en l'appelant Dieu ou en disant qu'elle est la Vie, qu'elle est l'Incorruptible, ou l'Invisible, ou le Roi? Mais rien de tout cela ne les peut distinguer. Comment, en effet, ce qui est vrai de chacune pourrait-il clairement désigner ce qui est propre à chacune. Au contraire, ce n'est que du Père qu'on peut dire le mot Père, marquant que c'est Lui qui engendre; ce n'est que du Fils qu'on peut dire le mot Fils, marquant que c'est Lui qui est

engendré. Cela donc est propre à chacun, qui n'appartient qu'à Lui, quand bien même il y ait des attributs communs qui conviennent aux deux. C'est qu'en effet, ces autres attributs sont des attributs de nature, et non les propriétés personnelles qui font que l'un est Celui qui engendre, et l'autre Celui qui est engendré (*De S. Trin.*, Dial. I, *in fine*) ». — Ces textes, comme nous l'allons voir par le corps de l'article, traduisent excellemment la doctrine qu'il s'agit d'établir. — Parmi les Pères latins, nous avons un beau mot de saint Augustin et qui exprime la même doctrine par mode de formule : « Autre est la notion par laquelle on entend » que le Père est « Celui qui engendre; autre » la notion par laquelle on entend qu'Il est « l'Inengendré » (*De la Trinité*, liv. V, ch. VI).

Au corps de l'article, saint Thomas nous montre d'abord la portée de la question actuelle, en citant l'opinion d'un certain *Praepositivus,* théologien fameux, Lombard de nation, et agrégé à l'Université de Paris, dont il fut même chancelier au début du treizième siècle. Ce « Prépositivus ne prenant garde qu'à la simplicité des Personnes divines, n'admettait pas qu'on pût placer en Dieu des propriétés ou » des notes distinctives, « des notions » nous faisant connaître chacune des Personnes. « Et s'il les rencontrait mentionnées quelque part, il expliquait le terme abstrait » de paternité, par exemple, « au sens du terme concret. C'est ainsi que nous avons coutume de dire : *Je supplie votre bonté* pour signifier : *Je vous supplie, vous qui êtes bon.* Pareillement, quand on dit *la paternité* en Dieu, ce serait pour signifier *Dieu le Père* ». — Mais saint Thomas n'admet pas cette explication. « Nous avons montré plus haut, dit-il (q. 3, art. 3, *ad* 1um; q. 13, art. 1, *ad* 2um), qu'il ne répugne pas à la simplicité divine, que nous usions, quand il s'agit de Dieu, de termes concrets et abstraits. Et cela, parce que notre manière de nommer est conforme à notre manière de connaître. Or, notre intelligence ne peut pas parvenir à saisir la simplicité divine telle qu'elle est en elle-même. Elle la saisit selon qu'elle y peut atteindre en s'appuyant sur les créatures sensibles d'où elle tire toutes ses connaissances. Et précisément, pour les créatures sensibles, quand nous voulons signifier leurs formes à l'état pur et simple,

nous nous servons de termes abstraits; quand nous voulons, au contraire, signifier les choses elles-mêmes qui subsistent, nous usons de termes concrets. Et voilà pourquoi aussi, selon qu'il a été dit plus haut (aux endroits cités tout à l'heure), nous signifions les choses de Dieu par des termes abstraits, en raison de leur simplicité, et par des termes concrets, en raison de leur subsistence ou de leur être complet. — Or, il n'y a pas que les choses qui touchent à l'essence divine que nous ayons à exprimer de la sorte, c'est-à-dire en nous servant de termes abstraits et de termes concrets; il y a aussi ce qui touche aux Personnes. De telle sorte que si nous disons *divinité* et *Dieu*, *sagesse* et *sage*, il nous faut pouvoir dire aussi *paternité* et *Père* ».

« Il le faut, remarque saint Thomas; et deux choses surtout nous y obligent. — Premièrement, l'importunité des hérétiques. Dès là, en effet, que, pour nous, le Père et le Fils et le Saint-Esprit sont un seul Dieu et trois Personnes, il a bien fallu que nous puissions répondre à ceux qui nous posaient cette question : *par quoi sont-ils un seul Dieu* et *par quoi sont-ils trois Personnes?* De là la nécessité de poser des termes abstraits désignant ce par quoi les Personnes se distinguent », comme nous avions des termes abstraits désignant ce par quoi elles sont un. « Et telles sont précisément les propriétés ou les notions signifiées d'une façon abstraite, comme la paternité et la filiation ». Nous avons dû répondre qu'ils étaient distincts par la paternité, par la filiation, et le reste, « comme nous répondions qu'ils sont un par la divinité ou l'essence. Aussi bien, l'essence en Dieu, est ce qui répond à la question *quoi?* les Personnes, à la question *qui?* les propriétés, à la question *par quoi?* ». Retenons cette dernière remarque de saint Thomas; elle est très précieuse. Nous y voyons, une fois de plus, que tout ce qui se dit par mode de genre neutre, en Dieu, se rattache à l'essence, tandis que ce qui se dit par mode de genre masculin, se rattache aux Personnes. Que sont le Père, le Fils et le Saint-Esprit? Ils sont Dieu. Si, au contraire, nous demandons : qui est Dieu? il faut répondre : le Père, le Fils et le Saint-Esprit; car ils sont trois à être cette même nature ou ce même acte d'être parfait, infini, immuable, éternel et unique, abîme de science, volonté souveraine, puis-

sance sans bornes et suprême félicité que nous désignons par ces mots : Divinité, Dieu. Que si nous demandons : comment et par quoi ils sont trois au sein de cette unique Divinité, nous répondons par les termes qui désignent leurs propriétés distinctives : la paternité, la filiation, la procession.

Telle est la première raison qui nous oblige à mettre en Dieu, pour les Personnes, les propriétés ou les notions dont il s'agit. Il est une autre raison qui nous oblige à faire usage de ces termes abstraits, par lesquels nous désignons les Personnes en Dieu. C'est que « l'une de ces Personnes, la Personne du Père, se trouve avoir rapport à deux, à la Personne du Fils et à la Personne du Saint-Esprit. Or, ce ne peut pas être par une même relation qu'elle se réfère aux deux; sans quoi le Fils et le Saint-Esprit se référeraient aussi au Père par une même relation, et il s'ensuivrait que le Fils et le Saint-Esprit ne seraient plus qu'une même Personne et non deux, attendu que seule la relation multiplie la Trinité en Dieu », c'est-à-dire que c'est uniquement sur la distinction des relations que se fonde la distinction des Personnes. « Ni on ne peut recourir, comme le faisait Prépositivus, à l'exemple des créatures » qui seraient distinctes entre elles et multiples, « se référant à Dieu par des relations multiples et diverses, quoique Dieu se réfère à elles par une seule et même relation; d'où, concluait Prépositivus, nous pourrions dire que le Fils et le Saint-Esprit se réfèrent à Dieu le Père par deux relations distinctes, quoique le Père se réfère aux deux par une même relation. Non, on ne le peut pas; parce que la raison spécifique du relatif consistant en ce qu'il se réfère à un autre, si, du côté du terme où aboutit la relation, il n'y a pas de distinction, il s'ensuivra de toute nécessité que nous n'aurons pas des relations spécifiquement distinctes. Autre, en effet, est la relation du maître et du père, parce que autres sont les rapports de fils et de serviteur. Aussi bien, les créatures, en tant que créatures, ne se réfèrent pas à Dieu par des relations multiples », comme le croyait à tort Prépositivus, « mais par une seule et même relation : celle de créatures. Le Fils, au contraire, et le Saint-Esprit se réfèrent au Père, non par une même relation », mais par des relations spécifiquement distinctes. « Il n'y a donc

aucune parité. De plus, nous pouvons dire encore, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 13, art. 7; q. 28, art. 1. *ad* 3[um]), qu'il n'est pas nécessaire d'établir en Dieu une relation réelle à la créature »; il n'y a, en Lui, par rapport à la créature, que des relations de raison : « or, nous pouvons, sans aucun inconvénient, multiplier les relations de raison en Dieu. Dans le Père, au contraire, il faut que ce soit une relation réelle par laquelle Il se réfère au Fils et au Saint-Esprit ». Et donc la parité qu'on voudrait faire avec les créatures ne tient en aucune manière. — Il faut donc, de toute nécessité, que nous trouvions, dans le Père, deux relations distinctes, par l'une desquelles Il se réfère au Fils, et par l'autre, à l'Esprit-Saint. Et comme cependant la Personne du Père n'est pas multiple mais reste une, force a été de signifier distinctement les relations par ces termes abstraits que nous nommons les propriétés ou les notions ».

L'*ad primum* fait observer que « s'il n'est pas fait mention des notions dans la sainte Écriture, il est pourtant fait mention des Personnes », c'est-à-dire du Père, du Fils et du Saint-Esprit, « en qui les notions sont comprises comme l'abstrait dans le concret ». Il est évident, en effet, qu'on ne peut pas avoir le Père sans la paternité, ni le Fils sans la filiation, et le reste. C'est donc par une déduction légitime que nous employons ces termes, bien qu'ils ne se trouvent pas, comme tels, dans la sainte Écriture.

L'*ad secundum* est très important pour bien préciser le caractère des notions dont nous parlons. « Ces notions ne sont pas signifiées en Dieu par mode de réalités, mais par mode de raisons » ou de concepts « qui nous font connaître les Personnes; bien que les notions ou les relations » qui leur correspondent « soient réellement en Dieu, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 28, art. 1) ». Les notions, qui pourtant sont des réalités et même des réalités subsistantes en Dieu, ne sont pas signifiées par mode de choses subsistantes, mais par mode d'abstraction et à titre de formalités intellectuelles devenues, pour nous, principes de distinction et de connaissance. « Il suit de là que ce qui dit quelque ordre à un acte soit essentiel, soit personnel, ne peut pas se dire des notions; car cela répugne au mode de signifier qui est

le leur. Et voilà pourquoi nous ne pouvons pas dire que la paternité crée ou qu'elle engendre, qu'elle fait acte de sagesse ou d'intelligence ». C'est qu'en effet les actes n'appartiennent qu'aux suppôts ou aux êtres subsistants, et ce n'est pas ainsi que nous signifions les notions en Dieu. « Pour ce qui est des propriétés essentielles, au contraire, qui ne disent pas un ordre au fait d'agir, mais simplement excluent de Dieu les conditions de la créature, nous pourrons les dire des notions. Nous dirons, par exemple, que la paternité est éternelle, qu'elle est immense, et le reste. En raison aussi de l'identité réelle » qui existe entre la paternité et le Père, entre la filiation et le Fils, et généralement entre les notions et la Personne dont on les dit, « nous pourrons dire de ces notions les termes substantifs » ou concrets, « qu'il s'agisse des termes personnels ou des termes essentiels; et, par exemple, nous pourrons dire que la paternité est Dieu, que la paternité est le Père ».

L'*ad tertium* rappelle que « sans doute les Personnes sont au suprême degré de simplicité; mais nous pouvons, sans porter atteinte à cette simplicité, signifier d'une façon abstraite les raisons propres des Personnes, ainsi qu'il a été dit » (au corps de l'article).

Il y a en Dieu, c'est le dogme fondamental de notre foi, plusieurs Personnes. Ces Personnes, qui conviennent entre elles au point de vue de l'essence et de tous les attributs essentiels, se distinguent cependant, en réalité, l'une de l'autre. Le Père n'est pas le Fils, le Fils n'est pas le Père, le Père et le Fils ne sont pas le Saint-Esprit; bien que le Père, le Fils et le Saint-Esprit soient le même Dieu. De même qu'il y a en elles quelque chose de commun qui fait qu'elles conviennent, de même il y a en chacune d'elles quelque chose qui n'est pas dans les autres et qui fait qu'elle s'en distingue. C'est par ce quelque chose qui fait que les Personnes divines se distinguent entre elles, que nous pouvons les connaître chacune distinctement. Or, précisément, nous appelons *notions*, dans le langage théologique, ces *caractères particuliers qui se trouvent en chacune des Personnes divines et qui nous les font connaître selon qu'elles se distinguent entre elles.*

Ces caractères sont très réels en chacune des Personnes divines, et bien qu'ils s'identifient, dans la réalité, avec elles, ils s'en distinguent rationnellement en ce qu'ils sont conçus par nous comme des notes ou des formalités qui sont destinées à les faire connaître. Aussi bien, est-ce par mode de formes abstraites que nous les signifions ; non pas que nous entendions affirmer, pour les Personnes divines, une composition quelconque de forme et de suppôt, mais simplement pour marquer qu'il y a en chacune d'elles tel principe de distinction qui nous oblige à ne pas les confondre. Notre intelligence conçoit distinctement la Personne et son caractère distinctif ou sa notion, parce que, selon notre mode connaturel de connaître, la Personne est conçue par nous comme ce qui subsiste, et que, parmi nous ou parmi les êtres matériels d'où s'originent nos connaissances, ce qui subsiste se distingue des formes ou des modalités qui se trouvent en lui et y subsistent. C'est donc dans notre intelligence, ou par rapport à notre intelligence, que la notion se distingue de la Personne en Dieu. Mais en Dieu elles s'identifient de tous points, s'il s'agit de leur réalité ou de leur être. La Personne et la notion sont une seule et même réalité, dont la plénitude, qui déborde notre intelligence, est apte à fonder, dans notre esprit, deux concepts différents que nous exprimons par deux termes distincts, l'un abstrait, et l'autre concret. — Tel est le sens de ce mot *notion* appliqué à Dieu dans le mystère de la Trinité. Ce sens, du reste, nous apparaîtra mieux encore après la lecture de l'article suivant où saint Thomas va s'enquérir du nombre des notions.

Article III.

S'il y a cinq notions?

Nous voyons, par le simple énoncé de cet article, qu'il était reçu, du temps de saint Thomas, de fixer à cinq le nombre des notions en Dieu. — Le saint Docteur examine s'il n'y a rien à changer à cette détermination. — Cinq objections veulent prouver que ce nombre a été mal fixé : trois, pensant qu'il y en a trop ; et deux, qu'il n'y en a pas assez. — La première observe qu' « à pro-

prement parler, les notions des Personnes sont les relations qui les distinguent. Or, nous l'avons dit plus haut (q. 28, art. 4), les relations en Dieu sont au nombre de quatre. Donc, les notions aussi seront quatre seulement ». — La seconde objection remarque qu' « à cause de l'unité d'essence, Dieu est dit un ; et qu'en raison des trois Personnes, Il est dit trine. Il semble donc qu'Il sera dit *quine,* s'il y a en Lui cinq notions ; et cela même est un inconvénient ». — La troisième objection est particulièrement importante, en elle-même d'abord, et aussi en raison de la réponse qu'elle nous vaudra. Elle part de ce fait qu'il n'y a que trois Personnes en Dieu ; et elle argumente comme il suit : « Si, tandis qu'il n'y a que trois personnes en Dieu, on dit qu'il y a cinq notions, il faudra qu'en l'une ou l'autre des Personnes se trouvent deux notions ou même davantage ; et c'est ainsi que l'on place dans la Personne du Père l'innascibilité, la paternité et la spiration commune. Mais ou bien ces notions diffèrent réellement entre elles ou elles ne diffèrent que selon la raison. Si elles diffèrent réellement, il s'ensuit que la Personne du Père » et toute autre Personne en qui se trouveront plusieurs de ces notions « sera composée de plusieurs choses. Que si elles ne diffèrent que selon la raison, il s'ensuit que l'une d'elles pourra se dire de l'autre » ou des autres ; « en telle manière que si nous disons que la bonté de Dieu est sa sagesse, à cause de leur identité réelle, nous pourrons dire aussi que la spiration commune est la paternité : et ceci n'est admis par personne. Il n'y a donc pas cinq notions » en Dieu.

Deux arguments *sed contra*, qui sont deux véritables objections en sens inverse, veulent prouver qu'il y a plus de cinq notions en Dieu. — Le premier observe que « si le Père ne s'origine point d'un autre, et l'on a, de ce chef, la notion d'innascibilité, le Saint-Esprit n'a personne qui s'origine de Lui » ; d'où il semble que nous devons ajouter, pour Lui, une nouvelle notion qui correspondra à l'innascibilité du Père et que d'aucuns ont voulu appeler l'improductivité. « Ce qui donne en tout six notions » pour les Personnes divines. — Le second argument *sed contra* dit que « s'il est commun au Père et au Fils que le Saint-Esprit en procède, il est, aussi, commun au Fils et au Saint-

Esprit qu'ils procèdent du Père. De même donc qu'il y a une notion commune au Père et au Fils, de même il doit y avoir une notion commune au Fils et au Saint-Esprit ».

Le corps de l'article rappelle, au début, et précise ce qu'il faut entendre par *notions* en Dieu. « On appelle *notion* ce qui est la raison propre d'où l'on connaît une Personne divine ». Par conséquent, nous aurons autant de notions en Dieu que nous aurons de raisons distinctes nous faisant connaître chaque Personne divine en tant qu'elle est une Personne et telle Personne. « Or, les Personnes divines se multiplient », en se distinguant réellement les unes des autres, « selon les relations d'origine. Mais deux choses » ou deux questions « se rattachent à la relation d'origine : *de qui* s'origine un tel et *qui est* celui qui ainsi s'origine. Ce sera précisément selon ces deux modes que nous pourrons connaître telle ou telle Personne divine ». Et, par suite, nous aurons autant de notions qu'il pourra être fait de réponses à ces deux questions dans l'origine des divines Personnes. « S'il s'agit, d'abord, de la Personne du Père, ce n'est pas par ce fait qu'elle vient d'un autre, que nous pourrons la connaître, mais plutôt par ceci qu'elle n'est d'aucun autre », puisqu'en réalité le Père ne s'origine pas d'un autre en Dieu, étant Lui-même, au contraire, le Principe de toute origine. « Nous aurons donc, de ce chef, et en ce qui est du Père, la notion d'*innascibilité*. Quant au fait qu'un autre vient de Lui, nous pourrons connaître le Père d'une double manière. Premièrement, en tant que c'est le Fils, qui vient de Lui; et, de ce chef, Il est connu par la notion de *paternité*. Secondement, en tant que c'est le Saint-Esprit, et Il est connu ainsi par la *spiration commune*. — S'il s'agit de la Personne du Fils, nous la pouvons connaître, d'abord, en raison de ce fait qu'elle provient d'un autre par voie de naissance; et, ainsi, elle se connaît par la *filiation*. Nous la pouvons connaître ensuite en raison de ce fait qu'un autre, c'est-à-dire l'Esprit-Saint, procède du Fils; et, par là, nous la connaissons de la même manière que le Père, savoir : par la *spiration commune*. — Pour ce qui est de l'Esprit-Saint, nous le pouvons connaître par ce fait qu'Il est d'un autre ou de plusieurs autres; et ainsi nous le connaissons par la *procession*. Mais nous ne le pouvons pas connaître en

raison d'un autre qui procéderait de Lui, puisqu'aucune autre Personne divine ne procède de Lui. Donc, il reste que nous avons en Dieu cinq notions » ou cinq caractères distinctifs par lesquels nous connaissons les diverses Personnes, « savoir : *l'innascibilité*, *la paternité*, *la filiation*, *la spiration commune* et *la procession* ». De ces caractères distinctifs ou « de ces notions, quatre seulement sont des *relations* » : ce sont les quatre dernières; « quant à l'innascibilité, on l'y ramène, ainsi qu'il sera dit plus loin » (q. 33, art. 4, ad 3um), mais elle ne l'est pas, à proprement parler. « Quatre aussi seulement sont des *propriétés* » ou des notes appartenant en propre à telle ou telle Personne : ce sont l'innascibilité, la paternité, la filiation et la procession; « pour ce qui est de la spiration commune, elle n'est pas une propriété, puisqu'elle convient à deux Personnes. Enfin, trois sont des *notions personnelles*, c'est-à-dire qui constituent des Personnes : ce sont la paternité, la filiation, la procession; quant à la spiration commune et à l'innascibilité, elles sont bien des notions de Personnes », c'est-à-dire qui servent à nous faire connaître telles Personnes, « mais elles ne sont pas des notions personnelles », constituant les Personnes, « ainsi qu'il sera montré plus loin » (q. 40, art. 1, ad 1um).

Dans son commentaire sur les *Sentences* (liv. I, dist. 26, q. 2, art. 3), saint Thomas établit une comparaison très intéressante entre les notions, les propriétés et les relations en Dieu. Il nous fait remarquer qu' « on peut assigner entre elles une triple différence. — Elles diffèrent, d'abord, quant à leur mode propre de signifier ». Prenons « la paternité », par exemple, qui est tout ensemble relation, propriété et notion. « On l'appellera *relation*, selon qu'elle dit un rapport au Fils; *propriété*, en tant qu'elle convient au Père seul; *notion*, parce qu'elle est le principe formel de connaître le Père. — Une seconde manière dont elles diffèrent, c'est quant à l'ordre qu'elles disent à l'intelligence. De ce que, en effet, rien ne peut avoir raison de principe faisant connaître une chose, si cela n'est propre à cette chose, il s'ensuit que dans l'ordre de l'intelligence, la *propriété* précède la *notion*. Et parce que la propriété ne convient qu'à ce qui est distinct de tout ce qui n'est pas lui, que d'autre part la distinction en Dieu n'est que

par l'opposition de relation, le concept de *propriété*, en Dieu, sera précédé du concept de *relation* ». Ainsi donc, au point de vue intellectuel ou selon l'ordre de la raison, nous avons d'abord la *relation*, puis la *propriété*, puis la *notion*[1]. — « Enfin, une troisième manière dont elles diffèrent, c'est quant au nombre » ; et nous retrouvons ici la même doctrine que nous avons trouvée au corps de l'article, savoir que les notions sont au nombre de cinq, dont quatre seulement sont des relations, quatre aussi des propriétés, trois personnelles, et deux affectant des Personnes sans les constituer.

L'*ad primum* répond, d'un mot, en renvoyant l'objection au corps de l'article où il a été montré qu' « en outre des quatre relations, il fallait poser une autre notion » qui est la notion d'innascibilité, propre à la Personne du Père.

L'*ad secundum* fait observer que « l'essence, en Dieu, est signifiée comme une certaine chose ; et pareillement, aussi, les Personnes sont signifiées comme de certaines choses », à titre de réalités existant en Dieu, et le constituant, en quelque manière. « Les notions, au contraire, sont signifiées à titre de raisons » ou de formalités intellectuelles, faisant connaître ou « notifiant les Personnes ». Elles ne disent pas une réalité existant en Dieu pour le constituer dans l'unité de sa nature ou la Trinité de ses Personnes ; elles disent simplement des formalités ou des caractères qui sans doute sont bien en Dieu, dans les Personnnes divines, mais non pas précisément selon qu'ils sont en Dieu, elles les disent *selon qu'ils ont rapport à notre intelligence pour lui permettre de discerner et de distinguer entre elles les Personnes divines.* « Et voilà pourquoi, bien que Dieu soit dit un, en raison de l'unité d'essence, et trine en raison de la Trinité des Personnes, on ne le dit pas quine, en raison des cinq notions ». Les *cinq notions* n'ont pas leur équivalent *concret*, en tant que cinq notions, en Dieu, comme l'ont l'essence une et les trois Personnes.

L'*ad tertium*, nous l'avons déja dit à propos de l'objection, est

1. Le P. Janssens nous paraît avoir fait une légère confusion en résumant ce texte de saint Thomas. Il met la notion au second rang, dans l'ordre intellectuel. Saint Thomas la met au troisième.

d'une importance extrême, pour bien saisir la nature des notions et ce qu'elles sont en Dieu. L'objection se demandait si dans une même Personne où nous avons plusieurs notions, la Personne du Père, par exemple, ces multiples notions différaient entre elles d'une différence réelle. Si oui, la Personne divine n'était plus quelque chose de simple, étant composée de réalités multiples. Si non, elles semblaient devoir se confondre, en ce sens, du moins, qu'on les pourrait dire l'une de l'autre, comme on dit que la bonté est la sagesse en Dieu, parce que la bonté et la sagesse sont toutes deux la même divinité. — Telle était l'objection. Saint Thomas répond : « Dès là qu'il n'y a que l'opposition relative en Dieu qui fasse la pluralité réelle, plusieurs propriétés d'une même Personne, précisément parce qu'elles ne s'opposent pas entre elles d'une opposition relative, ne diffèrent pas réellement. Il ne s'ensuit pourtant pas qu'on les puisse dire l'une de l'autre », comme le voulait l'objection ; « parce que leur signification va à désigner diverses raisons » ou divers aspects « des Personnes ». Elles sont comme des concepts divers d'une même Personne ou des diverses Personnes, aboutissant à une même réalité, en Dieu ou dans la Personne divine, mais dont la plénitude suffit à remplir, sans être jamais épuisée, les multiples concepts de notre esprit. Et nous voyons par là le rapport étroit qui existe entre les notions dont nous parlons ici et les attributs dont nous avons parlé au sujet de la nature divine [Cf. q. 13, art. 4]. Aussi bien saint Thomas s'appuie-t-il sur la doctrine des attributs pour résoudre la difficulté que l'objection soulevait au sujet des notions. L'objection confondait, à tort, l'identité des réalités signifiées par les attributs en Dieu avec l'identité de ces attributs eux-mêmes. Il est très vrai, que la sagesse et la puissance en Dieu s'identifient dans la même essence et que, par suite, « nous pouvons dire que la sagesse est la puissance ». Mais il n'est pas vrai et « nous ne disons pas, observe saint Thomas, que l'*attribut* de sagesse soit l'*attribut* de puissance ». Dès là, en effet, que nous parlons d'attribut, nous faisons intervenir une opération de notre esprit qui, nous l'avons dit (Cf. l'endroit précité), pour connaître l'infinie réalité de Dieu et se l'exprimer à lui-même ou l'exprimer à d'autres, est obligé

de la détailler en quelque sorte, ne pouvant la saisir d'un seul acte ni l'exprimer d'un seul concept ou d'un seul mot. Et ces divers concepts ne se confondent pas, ils sont très distincts l'un de l'autre, bien que la réalité souveraine qu'ils nous expriment soit en elle-même parfaitement une et identique. De même pour les notions. Elles tirent leur diversité, du moins quand il s'agit des notions d'une même Personne, de notre esprit qui ne peut pas d'un seul regard embrasser tout ce qui est dans l'infinie simplicité de la Personne divine, mais qui la saisit sous divers aspects et se l'exprime par des termes multiples.

Cette solution ne semble pas souffrir de difficulté, à prendre la notion dans son sens subjectif et en tant qu'elle se trouve dans notre esprit. Mais, à la prendre dans son sens objectif ou selon qu'elle est une réalité en Dieu, et c'est surtout ainsi que nous la prenons dans toute la question actuelle, on ne voit plus trop comment nous pouvons parler de multiples notions dans une même Personne divine. La difficulté s'accroît de ce que non seulement nous mettons plusieurs notions dans une même Personne, mais jusqu'à plusieurs relations et plusieurs relations réelles. C'est ainsi que la paternité et la spiration active sont deux relations très distinctes l'une de l'autre, dont chacune est dite, au sens le plus strict, être une relation réelle, et nous les disons, toutes deux, être dans la Personne du Père. Ne semble-t-il pas que nous avons ici contradiction ou que la Personne du Père est composée de réalités multiples; car, enfin, si elle n'est pas composée de réalités multiples, nous ne pouvons plus affirmer, sans nous contredire, semble-t-il, qu'il y a, en elle, *deux relations réelles distinctes*. — A cela, nous répondons qu'autre chose est dire qu'il y a dans la Personne du Père *deux relations réelles distinctes*, et autre chose dire qu'il y a *deux relations réellement distinctes*, ou *deux réalités distinctes*. Dans le premier cas, la distinction porte sur les *relations:* dans le second cas, elle porte sur les *réalités*. Or, il est très vrai, — saint Thomas nous l'a affirmé et prouvé à l'article précédent — que dans la même Personne du Père, il y a deux relations distinctes dont chacune est vraiment réelle : la paternité et la spiration active. Ces deux relations sont réelles, puisqu'elles s'identifient chacune, à la

suprême réalité qu'est l'essence divine. Elles sont distinctes, parce que par l'une d'elles la Personne du Père se réfère au Fils, et par l'autre à l'Esprit-Saint, deux termes réellement distincts, puisqu'ils vont à constituer deux Personnes distinctes en Dieu. Mais ce n'est qu'en *tant que relations* qu'elles sont distinctes, dans la Personne du Père; ce n'est pas *en tant que réalités*. Elles ne sont pas deux réalités distinctes dans la Personne du Père, parce qu'il n'y a pas entre elles l'opposition relative qui, nous l'avons dit (q. 30, art. 2), est la seule cause de distinction réelle entre les relations réelles qui sont en Dieu.

S'ensuit-il qu'il n'y ait qu'une distinction de raison entre la paternité et la spiration active qui, toutes deux, sont dans la Personne du Père? Le dire, remarque Cajétan, dans son commentaire de l'article précédent, ne semble pas devoir satisfaire l'intelligence, aux yeux de plusieurs : *non quietat multorum intellectum*. « C'est qu'en effet, ajoute-t-il, être deux selon la raison, n'est pas être « vraiment » deux; cela signifie simplement que l'intelligence en entend deux. Aussi bien, et puisqu'en dehors de la distinction *réelle* ou de *raison*, il n'y a pas d'autre distinction *actuelle*, il demeure qu'elles seront deux *virtuellement*, c'est-à-dire *qu'elles sont comme si elles étaient deux*. Et cela même convient à l'excellence de la divine essence : *et hoc consonat excellentiæ divinæ rei* ». Nous savons, en effet, que dans l'infinitude de l'acte divin, il y a suréminemment tout ce qui correspond à la réalité exigée par nos divers concepts ou par les diverses *formalités* que nous lui attribuons. Parmi ces *formalités diverses*, nous trouvons, pour la seule Personne du Père, la paternité et la spiration, qui disent quelque chose de positif dans le Père, puisqu'elles désignent deux principes d'action aboutissant à deux termes distincts. Seulement, ces deux principes d'action se confondent, dans la Personne du Père, en une même et seule réalité qui est l'infinie réalité de l'essence divine. Nous dirons donc qu'il y a entre la paternité et la spiration active dans le Père une distinction formelle ou de raison, équivalant, au point de vue de l'effet ou du terme, à une véritable distinction réelle; ce que Cajétan a fort bien traduit, d'un mot, en l'appelant une distinction *virtuelle*.

Nous avions fait remarquer que les deux arguments *sed contra* étaient en réalité deux objections tendant à prouver qu'il y avait en Dieu plus de cinq notions. Saint Thomas y répond par l'*ad quartum* et l'*ad quintum*.

L'*ad quartum* explique pourquoi le fait que nulle Personne ne procède pas de Lui ne peut constituer pour l'Esprit-Saint une notion, comme le fait de ne procéder de personne en constitue une pour le Père. C'est que « la personne entraîne l'idée de dignité » ou d'excellence, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 29, art. 3, *ad 2um*). « Or, ce ne peut pas être, pour la Personne du Saint-Esprit, une condition ou une marque de dignité » et d'excellence, « qu'aucune Personne n'en procède, comme c'est pour le Père une marque d'excellence de ne point procéder d'un autre ». Et voilà pourquoi, tandis que ce fait nous donne la notion d'innascibilité pour la Personne du Père, il n'y a pas à parler, au sujet du Saint-Esprit, de notion d'improductivité, ainsi que d'aucuns l'auraient voulu.

L'*ad quintum* n'accorde pas qu'il puisse y avoir une notion commune pour le Fils et pour le Saint-Esprit, quoique tous deux s'originent du Père, comme il y a une notion commune pour le Père et pour le Fils, en tant que tous deux sont principe du Saint-Esprit. C'est que « le Fils et le Saint-Esprit ne conviennent pas en un mode spécial de s'originer du Père, comme le Père et le Fils conviennent en un mode spécial d'être principe par rapport au Saint-Esprit ». Le Fils, en effet, s'origine du Père par voie de génération, tandis que le Saint-Esprit s'origine du Père par voie de spiration. « Puis donc que ce qui est principe de connaissance », et nous savons que telle est la raison propre des notions en Dieu, « doit être quelque chose de spécial », attendu que ce qui est commun et général ou vague ne saurait engendrer de connaissance distincte, « il s'ensuit qu'il n'y a pas parité » entre le fait du Père et du Fils convenant dans la raison de spiration active par rapport au Saint-Esprit, et le Fils et le Saint-Esprit procédant tous deux du Père, mais l'un par voie de génération et l'autre par voie de spiration. Aussi bien, nous aurons d'une part la notion de spiration commune, tandis que de l'autre côté nous n'aurons pas de nouvelle notion.

C'est donc au nombre de cinq que nous devons limiter les notions que nous disons être en Dieu. Et parmi ces cinq notions, deux sont propres au Père, une est commune au Père et au Fils, une est propre au Fils et une est propre au Saint-Esprit. Nous savons aussi que ces notions, même quand il y en a plusieurs en une même Personne, pour être quelque chose de très réel dans les Personnes divines, n'y apportent aucune composition. C'est qu'en Dieu toute la raison de réalité se tire du côté de l'essence, et l'essence étant souverainement une, il ne se peut pas qu'il y ait multiplicité de réalités en Dieu. Il est très vrai qu'il y a multiplicité de relations, nous l'avons dit plus haut (q. 30), et aussi, nous venons de le dire, multiplicité de notions, relations et notions qui sont très réelles en Dieu. Mais cette multiplicité de notions ou de relations réelles ne fait pas qu'il y ait multiplicité de réalités en Dieu; car c'est en tant que notions ou en tant que relations que les notions et les relations sont multiples; ce n'est pas en tant que chacune d'elles est, en réalité — et c'est de là qu'elle tire toute sa réalité — une même chose avec l'essence divine ou avec l'acte pur que nous appelons Dieu. Quelquefois même il n'y a, entre les notions et les relations, qu'une distinction formelle ou virtuelle, et non une distinction réelle. C'est le cas, nous l'avons vu, pour la paternité et pour la spiration active dans la Personne du Père, pour la filiation et la spiration active dans la Personne du Fils. Que s'il y a, entre elles, une distinction réelle, et c'est le cas pour la paternité, pour la filiation, pour la spiration passive ou la procession, même alors nous n'avons pas multiplicité de réalités absolues en Dieu; nous n'avons qu'une multiciplité de réalités relatives. La raison en est que chacune de ces réalités relatives, bien qu'elle se distingue réellement de la réalité relative qui lui est opposée dans l'ordre de relation, s'identifie à la même et une réalité absolue, où chacune vient puiser, nous l'avons dit, tout ce qu'elle a de réalité (Cf. q. 28). Il s'ensuit qu'au sens pur et simple, il n'y a aucune multiplicité de réalité en Dieu. Lors donc que nous disons qu'il y a, en chaque Personne divine, *un quelque chose* par où elle convient avec les autres Personnes, et *un quelque chose* par où elle s'en distingue et qui constitue l'élément objectif de ce que

nous nommons les notions, ce serait une erreur grossière de croire, comme le fait Grégoire de Rimini (Cf. Capréolus, dist. 29, q. 1, art. 2; — de la nouvelle édition Paban-Pègues, t. II, p. 273), que nous mettons dans la Personne divine deux ou plusieurs réalités au sens précis de ce mot. Il n'y a dans chaque Personne divine qu'une seule réalité, qui d'ailleurs s'identifie avec elle, et qui est l'essence divine ou l'acte pur. Seulement, cette même réalité correspond à plusieurs formalités ou concepts, d'où nous disons que la Personne et l'essence diffèrent selon la raison. Et cette différence selon la raison suffit, comme nous l'avons expliqué plus haut (q. 28), pour que nous puissions tenir, sans contradiction, l'enseignement de la foi nous disant que dans la même et une essence divine subsistent trois Personnes réellement distinctes. Or, c'est uniquement pour marquer qu'elles sont distinctes en tant que Personnes, bien qu'elles ne fassent qu'un au point de vue de l'essence, que nous disons qu'il y a en chacune d'elles *un quelque chose* par où elles conviennent et *un quelque chose* par où elles se distinguent. Ce *quelque chose*, au point de vue de la *réalité*, est le même *acte d'être infini*; mais il a ou il dit deux *aspects* différents : l'aspect d'*acte d'être* et l'aspect de *terme de procession*. En tant qu'acte d'être, il est un; en tant que terme de procession, il est multiple.

Capréolus, répondant à Grégoire de Rimini (*loco citato*, p. 277), a admirablement précisé la doctrine que nous venons de rappeler. Grégoire disait que, d'après l'enseignement de la foi, le Père avait tout donné au Fils sans se rien réserver, et que, par suite, il n'y avait aucune entité dans le Père qui ne fût dans le Fils, ou dans le Fils qui ne fût dans le Père. Capréolus répond qu' « il suit de la définition de l'Église (cap. *Damnamus*, au 4ᵉ conc. de Latran, 1215; Denzinger, n. 358) que toute la substance et toute l'entité du Père est dans le Fils, si par entité on entend ce qu'il y a d'absolu; il ne s'ensuit pourtant pas que chaque réalité relative qui est dans le Père soit dans le Fils ». Et il cite, à l'appui de cette solution, un très beau texte de saint Thomas que nous nous reprocherions de ne pas reproduire. Le voici dans toute sa teneur; il est emprunté à la question *de Potentia*, q. 2, art. 5 : « Nous devons considérer, au

sujet de l'essence divine, explique saint Thomas, qu'en raison de sa souveraine simplicité, tout ce qui est en Dieu est l'essence divine. Par suite, les relations elles-mêmes qui font que les Personnes se distinguent l'une de l'autre, sont l'essence divine elle-même au point de vue de la réalité. Toutefois, bien que la même une essence soit commune aux trois Personnes, il ne s'ensuit pas que la relation appartenant à telle Personne soit commune aux trois ; et cela à cause de l'opposition des relations entre elles. C'est ainsi que la paternité est l'essence divine ; et cependant », bien que l'essence divine qui est dans le Père soit aussi dans le Fils, « la paternité n'est pas dans le Fils, à cause que la paternité et la filiation s'opposent. Si bien, qu'on peut dire que la paternité est la divine essence, *selon* qu'elle est dans le Père, non *selon* qu'elle est dans le Fils », bien que ce soit la même essence qui est dans le Père et dans le Fils ; « c'est qu'elle n'est pas de la même manière dans le Père et dans le Fils : elle est dans le Fils comme acceptée d'un autre ; or, elle n'est pas ainsi dans le Père. Pourtant, et bien que le Fils n'ait pas la paternité que le Père a, il ne s'ensuit pas que le Père ait *quelque chose* que le Fils n'a pas ; car la relation » par laquelle seule ils se distinguent, « n'a pas, de sa nature, c'est-à-dire en tant qu'elle est relation, d'être *quelque chose*, mais seulement *un rapport à quelque chose* » ; et voilà pourquoi, nous l'avons dit plus haut (q. 28, art. 1), de tous les genres d'être, seule la relation peut, tout en restant elle-même, n'être pas réelle, mais seulement de raison. « Que la relation soit quelque chose dans la réalité, elle l'a du côté par où elle adhère, soit qu'elle s'identifie au sujet selon la réalité, comme il arrive en Dieu », où les relations sont l'essence elle-même, « soit qu'elle ait sa cause dans le sujet, comme il arrive dans les créatures. Et donc, comme ce qui est absolu » en Dieu, « est d'une façon commune dans le Père et dans le Fils, ils ne se distinguent pas en raison de *quelque chose*, mais seulement en raison d'*à quelque chose* » ; c'est-à-dire qu'ils disent des rapports différents. « On ne peut donc pas dire que le Père ait quelque chose que le Fils n'ait pas ; mais que quelque chose convient sous un rapport au Père et sous un autre rapport au Fils ».

Il était impossible de formuler en terme plus précis doctrine plus délicate.

Nous nous permettrons de reproduire un autre texte de saint Thomas, cité aussi par Capréolus dans sa réponse à Grégoire de Rimini, et qui a pour but de délimiter le sens exact des mots *chose*, *réel*, *réalité*, *être*, *entité* et autres termes semblables qui viennent fréquemment dans le langage théologique au sujet de la Trinité. Ce nouveau texte est tiré du commentaire sur les *Sentences*, liv. I, dist. 25, q. 1, art. 4. Saint Thomas s'y réfère à Avicenne et nous dit, après cet auteur, que « ces mots *être* et *chose* (en latin, *ens* et *res*) diffèrent selon qu'il y a deux choses à considérer dans une chose » qui est : « son essence ou sa notion et son être. — C'est de l'essence, de la quiddité que se tire le mot *chose* (*res*). Et parce que la quiddité peut avoir l'être ou exister, soit dans l'individu qui est au dehors, extérieurement à notre âme, soit dans l'âme, selon que cette quiddité est dans l'intelligence » à titre de notion ou de concept, « de là vient que le mot *chose* (en latin *res*, d'où nous tirons les mots français *réel*, *réalité*), se rapporte à l'un et à l'autre, c'est-à-dire et à ce qui est dans l'esprit, auquel cas le mot chose (*res*) vient (dans sa forme latine) du verbe reor, reris (qui signifie *penser affirmativement*), et à ce qui existe au dehors, selon qu'on appelle réel (ici, le mot français traduit parfaitement le mot *res*) ce qui a un être arrêté (*ratum*) et fixe dans la nature » parmi les êtres qui subsistent. Voilà pour le mot *chose*. — « Le mot *être* (en latin, *ens*) se tire de l'être » ou de l'existence « de la chose ». — Cela dit, venons au mystère de la Trinité. Nous savons que « pour les trois Personnes divines, il n'y a qu'un seul et même acte d'être. Si donc le mot être (*ens*) est pris comme substantif (auquel sens nous disons en français *un être*), on ne peut pas le dire des trois Personnes au pluriel; parce que la forme d'où on le tire, c'est-à-dire l'*acte d'être*, n'est pas multiple en elles. Si, au contraire, on le prend par mode de participe ou d'adjectif (auquel sens nous disons en français *étant*), on peut le dire au pluriel; parce que ces sortes de termes », les adjectifs et les participes, « tirent leur nombre des suppôts où ils se trouvent, et non de la forme signifiée par eux ». Puis donc qu'en Dieu ils sont trois

suppôts à être, bien qu'il n'y ait pour les trois qu'un seul être, nous pourrons dire, dans ce sens et sous cette forme, d'ailleurs inusitée, qu'ils sont trois *étants*, tout en étant un seul être. — « Quant à la quiddité ou à la forme, d'où se tire », nous l'avons dit, « le mot *chose*, nous la pouvons considérer d'une double manière. Ou par mode de *forme absolue*, comme l'essence, la quiddité et le reste de même nature, qui ne se multiplie pas en Dieu ; et dans ce cas, le mot *chose* ne se dira pas au pluriel mais au singulier, auquel sens nous disons que le Père et le Fils sont une même chose » ; ils ont, en effet, une même nature, une même essence, une même quiddité, au sens absolu de ces mots. « Cependant, il y a aussi en Dieu une certaine forme relative, par exemple la paternité, qui, selon la raison existant non pas seulement dans l'intelligence mais même au dehors, se distingue de la filiation. C'est pourquoi, selon que le mot *chose* est pris de cette relation » et désigne cette forme relative, « on le dira au pluriel, pour marquer qu'il y a en Dieu plusieurs formes relatives ; et en ce sens nous disons que le Père et le Fils et le Saint-Esprit sont trois *choses* » ou trois réalités, « non pas seulement dans notre esprit, mais même en dehors de nous et se tenant en elles-mêmes ».

Après avoir cité ce texte, Capréolus ajoute : « On voit par là que si le mot *être* est pris par mode de substantif, on ne doit pas concéder qu'il y ait trois *êtres* en Dieu. Et je crois, ajoute-t-il encore, qu'il en faut dire autant de ce mot *entité*, si on le prend par mode de substantif qui se tire du mot être ; de telle sorte qu'à prendre ainsi ce mot, nous devrons nier qu'il y ait dans le Père aucune *entité* qui ne soit pas dans le Fils, comme nous nions qu'il y ait en Lui aucun *être* qui ne soit pas dans le Fils, ou *quelque chose* (*aliquid*) qui ne soit pas dans le Fils », ainsi que nous avons entendu saint Thomas nous le dire dans le texte du *de Potentia*. « Avec cela » et comme nous l'avons vu par ce même texte, « il demeure que le Père a une relation que le Fils n'a pas, et inversement ».

« Que si pourtant, observe Capréolus, il en est qui veuillent prendre le mot *entité* dans le même sens que *réalité* ou *chose* (*rem*), on pourra distinguer et dire que le Fils a toute l'entité

absolue qu'a le Père, mais non toute l'entité relative. C'est en ce sens que parle saint Jean Damascène, au Ier livre de *la Foi orthodoxe*, ch. VIII, quand il dit : *Tout ce qu'a le Père appartient au Fils, sauf la non génération, ce qui ne signifie pas une différence de substance, mais un mode d'existence.* Et plus loin : *Toutes choses, le Fils les a à cause du Père, c'est-à-dire parce que le Père les a, excepté de n'être pas engendré, d'engendrer et de procéder.* Et au chapitre X, il ajoute que le Père, et le Fils, et le Saint-Esprit sont un en toutes choses, excepté quant à l'innascibilité, la génération et la procession. — En ce sens donc, conclut Capréolus, je concède que le Père n'a pas donné au Fils toute l'entité qu'Il a ».

Puis, répondant directement à l'objection de Grégoire de Rimini, il dit : « Et bien que le Père ait donné une entité, l'entité absolue, et qu'Il se soit réservé une autre entité, l'entité relative, il ne s'ensuit pourtant pas qu'Il soit divisible ou composé, ou qu'Il n'ait donné qu'une *partie* de son entité ; car l'entité absolue, c'est-à-dire l'essence, et l'entité relative, ne constituent pas un nombre », par mode « de choses » ou de réalités qui s'additionnent ; « bien plus, elles sont une seule et même chose, bien qu'elles diffèrent selon la raison. Nous n'avons, en effet, jamais imaginé, comme le suppose Grégoire, que l'entité relative soit réellement distincte de la substance divine ; elle ne s'en distingue que selon la raison, mais une raison vraie et qui a son fondement dans la réalité », dans l'infinie réalité de l'être divin, ainsi que nous l'avons déjà maintes fois expliqué.

Nous devons admettre des notions en Dieu, c'est-à-dire des formalités rationnelles qui soient pour nous un principe véritable de connaître les Personnes divines, selon qu'elles se distinguent les unes des autres. Ces notions sont au nombre de cinq : l'innascibilité, la paternité, la filiation, la spiration commune et la procession. Deux sont propres au Père : l'innascibilité et la paternité ; une, la spiration commune, se retrouve dans le Père et dans le Fils ; la filiation est propre au Fils ; la procession, au Saint-Esprit. Parmi elles, trois sont des propriétés personnelles, c'est-à-dire qui constituent des Personnes ; ce sont : la paternité,

la filiation et la procession. — Voilà les conclusions théologiques auxquelles nous nous sommes arrêtés dans l'étude des notions. Il ne nous reste plus, dans un dernier article, qu'à examiner la portée de ces conclusions. Faut-il les tenir pour inéluctables, pour nécessaires, pour absolument de foi? ou bien peut-on, à leur sujet, garder sa liberté d'esprit et avoir tel sentiment que l'on voudra?

C'est ce que nous allons examiner à l'article suivant.

Article IV.

S'il est permis d'avoir une opinion contraire au sujet des notions?

La raison de cet article nous est donnée par saint Thomas dans son commentaire sur les *Sentences* (liv. I, dist. 33, q. 1, art. 5), où nous voyons que les adversaires des notions étaient appelés, par le Maître des Sentences, du nom d'hérétiques. Saint Thomas se propose d'examiner en quel sens on peut garder et justifier cette appellation. — Deux objections veulent prouver qu'« il n'est pas permis d'avoir, au sujet des notions, une opinion contraire » aux conclusions que nous avons formulées, et qu'on ne le peut pas sans encourir la note d'hérésie. — La première cite la parole de « saint Augustin, au Ier livre *de la Trinité* (ch. III) » que nous connaissons déjà, et où il est « dit que *nulle part ailleurs il n'est plus périlleux de se tromper*, qu'en ce qui touche à la Trinité, à laquelle il est certain que les notions se rattachent. Or, il ne se peut pas qu'on ait des opinions contraires sans qu'on soit », d'un côté ou de l'autre, « dans l'erreur », à prendre ici le mot *contraire* dans le sens de *contradictoire*, c'est-à-dire quand une opinion nie ce que l'autre affirme; la négation et l'affirmation sur un même point ne peuvent, en effet, jamais être simultanément vraies. « Donc, il n'est point permis d'avoir une opinion contraire au sujet des notions ». — La seconde objection rappelle que « c'est par les notions que nous connaissons les Personnes, ainsi qu'il a été dit (art. 2, 3). Or, au sujet des Personnes, il n'est pas permis d'avoir des opinions contraires. Donc, il ne l'est pas non plus au sujet des notions ».

L'argument *sed contra* se contente d'observer que « les articles de la foi ne portent pas sur les notions ». D'où il infère qu'« il est donc permis d'avoir telle opinion ou telle autre au sujet des notions ». Cet argument *sed contra* pourrait être mal compris. Il a besoin d'être expliqué. Saint Thomas le va faire au corps de l'article.

Le corps de l'article est d'un grand intérêt et porte bien au delà de la simple question actuelle. Saint Thomas observe qu'« une chose peut appartenir à la foi d'une double manière. — Directement, d'abord ; et ce sont les vérités qui nous sont enseignées au nom de Dieu comme étant principales ; par exemple : que Dieu est un et trine ; que le Fils de Dieu s'est incarné, et autres vérités de cette nature ». Dans son commentaire sur les *Sentences* (à l'endroit précité), saint Thomas nous désigne cet objet direct de la foi en nous disant que c'est « ce qui est compris d'une façon expresse dans les articles » du symbole ou « de la foi, que tous sont tenus de connaître ». De cet objet direct de la foi, il nous dit, ici, comme il l'avait déjà dit dans les *Sentences*, qu'« avoir à ce sujet une opinion fausse est encourir par le fait même l'hérésie, surtout s'il s'y ajoute l'obstination ». — Mais c'est aussi d'une autre manière qu'une chose peut appartenir à la foi ; savoir : indirectement. Et « on dira qu'appartiennent indirectement à la foi les choses d'où il suit quelque chose de contraire à la foi ; comme si quelqu'un disait que Samuel n'était pas fils d'Elcana : il suit de là, en effet, que l'Écriture Sainte est fausse ». Le passage auquel saint Thomas fait ici allusion se trouve dans le Ier livre des Rois, chap. I, v. I et suivants. Il y est parlé d'« un homme de Ramathaïm-Sophim, de la montagne d'Éphraïm, nommé Elcana », dont il est dit, au v. 20, qu'il connut Anne, sa femme, et qu'il en eut un fils nommé Samuel. On voit, par ce passage, qu'au témoignage de l'Écriture, Samuel était fils d'Elcana ; et donc nier cela serait accuser d'erreur l'Écriture Sainte. Or, dire que l'Écriture Sainte a commis une erreur, même en ce point d'apparence si minime, est, aux yeux de saint Thomas, aller contre la foi, *est expresse contra fidem*, nous dit-il dans son commentaire sur les *Sentences*. Il n'est pas inutile de faire remarquer, à ce propos, combien loin de la pen

sée de saint Thomas et combien téméraires sont ceux des nôtres qui osent encore aujourd'hui, s'enveloppant d'ailleurs de formules plus ou moins équivoques, parler d'*erreurs historiques* au sujet de la Bible. Et il ne sert de rien d'en appeler, en le détournant de son vrai sens, au passage de l'encyclique *Providentissimus Deus*, où le pape Léon XIII invite à appliquer aux objections tirées des sciences historiques les principes de solution indiqués pour répondre aux objections tirées des sciences naturelles. La pensée du pape dans cette encyclique, comme la pensée de saint Thomas, ici, est qu'on ne peut admettre aucune erreur dans le texte authentique de l'Écriture Sainte; et que soutenir le contraire est aller contre la foi. — Ainsi donc, pour saint Thomas, c'est aller indirectement contre la foi, que soutenir une chose d'où il suit quelque chose de contraire à la foi : soutenir, par exemple, que Samuel n'est pas fils d'Elcana, c'est-à-dire une chose qui est indirectement contre la foi, parce que c'est dire une chose d'où suit cette conséquence contraire à la foi, que l'Écriture Sainte renfermerait une erreur.

« Au sujet de ces choses qui n'appartiennent pas à la foi directement, mais seulement indirectement, on peut, déclare saint Thomas, avoir une opinion fausse, sans tomber dans l'hérésie, pour autant qu'on ne s'aperçoit pas, ou qu'il n'est pas encore défini, que de cette opinion suit quelque chose de contraire à la foi, surtout si on ne s'attache pas à son sentiment avec obstination », c'est-à-dire si on est dans la disposition d'esprit de ne point garder ce sentiment, mais d'y renoncer dès que l'autorité compétente nous montrerait qu'il s'ensuit quelque chose de contraire à la foi. « Mais après qu'il devient manifeste » par des preuves convaincantes, « et surtout si la chose est définie par l'Église, que de cette opinion suit quelque chose de contraire à la foi, on ne pourrait plus continuer à soutenir cette erreur sans tomber dans l'hérésie. Et voilà pourquoi, ajoute saint Thomas, beaucoup de choses sont maintenant réputées hérétiques, qui ne l'étaient pas autrefois, parce qu'on voit plus clairement maintenant ce qui suit de tels enseignements ». — Nous ne saurions trop faire remarquer l'importance de ces observations de saint Thomas, aujourd'hui si actuelles. Combien de jeunes esprits, en

effet, qui s'imaginent pouvoir impunément laisser de côté des points de doctrine et des conclusions mises en parfaite lumière, notamment par les grands Docteurs scolastiques, pour retourner à de vieilles hésitations ou à de vieilles erreurs, sous le mauvais prétexte que l'Écriture est muette là-dessus, ou que ce n'est pas compris dans les anciens symboles, ou que les anciens auteurs ecclésiastiques n'en ont point parlé. De là cette méthode, empruntée d'ailleurs aux ennemis de l'Église, plus spécialement aux protestants, qui consiste à vouloir *reviser l'enseignement catholique*, pour n'en retenir que je ne sais quelle quintessence, où il ne reste déjà plus rien de la vérité surnaturelle révélée par Dieu. N'est-ce pas dans ce but qu'on va jusqu'à déclarer que les définitions les plus solennelles de l'Église sont elles-mêmes sujettes à caution, et qu'on en peut modifier la formule, pourvu qu'on en retienne je ne sais quel vague contenu qu'on se garde bien de préciser. Et on décore cela du nom de progrès ! Comme si c'était un progrès de *diminuer* le nombre des *vérités de foi*, et, par suite, de s'*appauvrir* en ce qui est des vérités les plus certaines ! Saint Thomas ne l'entendait certainement pas de la sorte, quand il écrivait, ainsi que nous venons de le lire : « *beaucoup de choses* sont maintenant réputées hérétiques », c'est-à-dire déclarées contraires à la foi, « qui ne l'étaient pas auparavant, parce qu'*on voit maintenant plus clairement* ce qui suit de tels enseignements ». Voilà donc en quoi consiste pour saint Thomas le vrai progrès de la doctrine ou du dogme, comme on dit aujourd'hui : c'est qu'aux articles de la foi, à ces vérités fondamentales qui constituent le point principal de la révélation, et que tous, depuis Jésus-Christ, doivent reconnaître sous peine d'hérésie, s'ajoutent d'autres vérités ou d'autres points de doctrine, implicitement contenus dans les premiers, mais qu'on n'était pas tenus de croire comme objet de foi, avant que les Docteurs, par des raisonnements convaincants, ou l'Église, par son autorité souveraine, n'eussent montré leur connexion nécessaire avec les articles de la foi. Parmi ces vérités déduites, sont toutes les définitions des Papes et des conciles généraux. Il y a aussi, à un titre spécial, l'enseignement des Docteurs scolastiques, au premier rang desquels se place notre grand Docteur saint Thomas. Aussi

bien est-ce faire preuve d'une témérité ou d'une inconscience impardonnables, que de traiter avec légèreté, à plus forte raison avec dédain, l'enseignement de ces Docteurs. Remarquons, en effet, que, pour saint Thomas, il n'y a pas que les *définitions de l'Église* qui s'imposent sous peine d'hérésie ; il y a aussi le fait qu' « il sera devenu manifeste », évidemment par le raisonnement théologique, « que tel point de doctrine qu'on croyait indifférent à la foi, lui est, en réalité, contraire ». Dans ce cas, comme dans le cas de la définition, bien qu'à un titre moindre, on peut encourir l'hérésie. Et l'on voit, dès lors, avec quel infini respect il faudrait traiter l'enseignement qui nous vient des Docteurs, et des Docteurs que nous entendons, par ce mot, distinguer des Pères de l'Église. On consentirait encore à admettre l'autorité des Pères de l'Église considérés comme *témoins* de la révélation. Mais leur autorité, et surtout l'autorité des grands Docteurs qui ont suivi, quand on les considère comme *logiciens* de la révélation, s'il est permis de s'exprimer de la sorte, beaucoup n'en veulent plus aujourd'hui, et on se ferait volontiers une gloire de rejeter leurs conclusions pour retourner à ce qu'on appelle la vérité primitive. Défions-nous de cet esprit de vertige, qui n'est déjà plus l'esprit catholique, mais le démon du mensonge et de l'hérésie.

Ces principes posés, saint Thomas conclut, les appliquant à la question actuelle : « Ainsi donc, il faut dire qu'au sujet des notions, il en est qui ont eu des opinions contraires, sans encourir la note d'hérésie, n'entendant pas soutenir quelque chose de contraire à la foi. Mais si quelqu'un avait un sentiment faux au sujet des notions, s'apercevant qu'il suit de là quelque chose de contraire à la foi, il tomberait dans l'hérésie ». Cette conclusion s'éclaire de la conclusion semblable que formulait saint Thomas dans l'article correspondant du commentaire sur les *Sentences*. « Au sujet des notions, dit-il, il n'y a rien qui soit expressément défini dans la foi. Cependant l'erreur au sujet des notions amène l'erreur au sujet des Personnes et au sujet de la foi. Par exemple, si l'on dit que les relations sont quelque chose de purement adjacent, il s'ensuit : ou que Dieu est composé ; ou qu'il n'y a plus de distinction réelle, mais seulement une distinction de rai-

son, ce qui constitue l'impiété de Sabellius. Aussi bien, Gilbert de la Porée qui avait d'abord soutenu ce sentiment, ayant vu ensuite ce qui s'ensuivait, le rétracta. Pareillement, ceux qui nient les propriétés, n'affirment pas qu'elles ne soient absolument pas ; au fond, même, et implicitement, ils les mettent dans les Personnes et ils les confondent avec elles. Que s'ils les niaient d'une façon absolue, ils seraient hérétiques ; comme seraient hérétiques ceux qui soutiendraient avec obstination que les relations sont purement adjacentes ».

Nous voyons, par ces dernières paroles, que tout se ramène ici, comme en tous les points analogues de la Doctrine Sacrée, à une question de bonne foi. On ne peut pas, de bonne foi, se tromper sur les articles essentiels de la foi ou du symbole, quand d'ailleurs on appartient à l'Église catholique. Mais on peut, de bonne foi, se tromper sur certains points de doctrine qui en découlent, soit qu'on ne voie pas le lien qui les y rattache, soit qu'on ignore les décisions de l'Église ou les enseignements des Docteurs là-dessus. Et, dans ce cas, on peut être dans l'erreur, inconsciemment d'ailleurs; on n'est pas hérétique. Nous trouvons de ceci une application fameuse, même parmi les Docteurs, dans la question de l'Immaculée-Conception, au sujet de laquelle on pouvait, de très bonne foi, jusqu'à la définition solennelle qu'en a donnée le Pape Pie IX, soutenir un sentiment erroné, sans encourir aucunement la note d'hérésie. Mais lorsque le lien qui rattache tel point de doctrine aux articles essentiels nous devient manifeste, soit que nos études ultérieures et plus approfondies nous le révèlent, soit que les Docteurs autorisés nous le fassent voir, soit surtout que l'autorité infaillible de l'Église intervienne, vouloir s'obstiner dans son premier sentiment n'aurait plus d'excuse et l'on deviendrait formellement hérétique.

Telle est la doctrine exposée ici par saint Thomas et qui est, nous l'avons dit, aujourd'hui plus que jamais, d'une importance souveraine.

Le saint Docteur ajoute, en finissant, qu'après cet exposé « les objections se trouvent résolues ». Elles sont résolues, en effet, par la question de la bonne foi.

Par la raison seule nous ne pouvons pas connaître les Personnes divines ; mais, à supposer ce que la foi nous enseigne, nous pouvons leur appliquer certaines notes, certains caractères distinctifs, qui nous les font connaître selon leur être personnel propre, c'est-à-dire selon qu'elles sont elles-mêmes et qu'elles se distinguent les unes des autres. Et sans doute ces caractères ou ces notions dont nous avons dit la nature et que nous avons vu qu'on les fixait au nombre de cinq, n'appartiennent pas directement à l'objet de la foi, comme lui appartient la Trinité des Personnes en Dieu ; mais il n'en est pas moins vrai qu'on doit être très prudent à leur endroit, et que si l'on venait à soutenir un sentiment qui nous serait montré comme incompatible avec les articles essentiels de notre foi, il y faudrait renoncer immédiatement sous peine d'hérésie.

Nous avons terminé l'étude de ce qui se rattachait à la considération des Personnes divines prises d'une façon absolue et en commun. Nous avons vu le sens du mot personne et à quel titre il convenait à Dieu (q. 29) ; nous avons déterminé le nombre des Personnes en Dieu (q. 30), et nous avons précisé ce qui s'ensuivait relativement à notre manière de parler quand il s'agit de Lui (q. 31) ; enfin, nous avons délimité et justifié l'intervention de la raison dans la connaissance que nous pouvons avoir du mystère des Personnes divines. — Il nous faut maintenant, si l'on peut ainsi dire, entrer dans le détail de ce mystère, et « contempler dans leur être propre ou spécial chacune des Personnes divines ». Il s'agit toujours de considérer les Personnes divines d'une façon absolue et non encore comparative, car l'étude comparative ne viendra que plus tard (à la question 39) ; mais tout en les étudiant d'une façon absolue, ce n'est plus en général ou en commun, mais selon qu'on les peut prendre à part et une à une pour ainsi dire. Cette considération comprendra naturellement trois parties : d'abord, de la Personne du Père (q. 33) ; puis, de la Personne du Fils (q. 34-35), et enfin, de la Personne du Saint-Esprit (q. 36-38). — Et d'abord, de la Personne du Père.

C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION XXXIII.

DE LA PERSONNE DU PÈRE.

Cette question comprend quatre articles :

1° S'il convient au Père d'être Principe?

2° Si la Personne du Père peut être désignée proprement par ce nom *Père*?

3° Si le mot *Père* se dit d'abord en Dieu selon qu'il est pris personnellement ou selon qu'il est pris essentiellement?

4° Si c'est le propre du Père d'être inengendré?

De ces quatre articles, les trois premiers traitent du caractère primordial du Père, qui est d'avoir raison de Principe par rapport aux autres Personnes; le quatrième traite du second caractère qui lui est propre et qui est de n'avoir pas Lui-même de principe. — Pour ce qui est du caractère primordial, il se dédouble dans le Père, puisque le Père est tout à la fois Principe du Fils et Principe du Saint-Esprit. Seulement, en tant que Principe du Fils, Il porte le nom de Père. Saint Thomas examine donc, dans le Père, d'abord, la raison de Principe en commun (art. 1); et puis, la raison de Père (art. 2 et 3). — La raison de Principe, en commun, forme l'objet de l'article premier.

Article Premier.

S'il convient au Père d'être Principe?

Le mot *Principe* se prend ici, nous l'avons dit, d'une façon commune et indistincte, selon qu'il dit rapport aux autres Personnes qui s'originent du Père. Nous ne traiterons pas, dans cette question où il s'agit du Père considéré en Lui-même, de la raison spéciale de Principe qui lui revient en tant que le Saint-Esprit procède de lui. C'est qu'en effet le Saint-Esprit procède

aussi du Fils. Et donc la raison de Principe n'est pas, de ce chef, quelque chose de spécial au Père. Elle ne l'est pas davantage au Fils. Et voilà pourquoi saint Thomas n'en traitera pas non plus quand il s'agira du Fils. Il en traitera quand il s'agira du Saint-Esprit (q. 36, art. 4), précisément parce que c'est l'unité de Personne de l'Esprit-Saint qui unifiera la raison de Principe dans la double Personne du Père et du Fils. — Donc, nous prenons ici le mot Principe dans un sens général et selon qu'il se rapporte indistinctement et en commun aux autres Personnes qui s'originent de la Personne du Père. — La chose ainsi entendue, trois objections veulent prouver que « le Père ne peut pas être dit Principe du Fils ou du Saint-Esprit ». Nous voyons, par cette formule de saint Thomas, la justesse du point de vue que nous venons de préciser. — La première arguë de ce que « le principe et la cause sont une même chose, au témoignage d'Aristote (IVe livre des *Métaphysiques*, de saint Thomas, leç. 2; Did., liv. III, ch. II, n. 5). Or, nous ne disons pas que le Père soit cause par rapport au Fils. Donc nous ne devons pas dire qu'Il soit Principe ». Cette objection nous vaudra une importante réponse de saint Thomas. — La seconde objection observe qu' « on parle de principe eu égard à ce qui reçoit l'action de ce principe » ou qui est *principié*, selon la traduction littérale du mot latin (principiatum). Si donc le Père est le Principe du Fils, il s'ensuit que le Fils recevra l'action de ce Principe, qu'Il sera *principié* et, par conséquent, créé; ce qui est une erreur, semble-t-il ». — La troisième objection note que « le mot *principe* se tire de la priorité », soit de la priorité de temps, soit de la priorité de nature. « Or, en Dieu, *il n'y a ni priorité ni postériorité*, selon que s'exprime saint Athanase (dans le symbole qui porte son nom). Donc nous ne devons pas user du mot *Principe* en Dieu ».

L'argument *sed contra* est un texte de saint Augustin dans le 4e livre *de la Trinité* (ch. XX) où il est dit que *le Père est le Principe de toute la divinité*. — Ce texte de saint Augustin est admirablement choisi. Il nous montre comment le mot *Principe* ainsi entendu n'appartient qu'au Père. Il n'appartient pas au Fils, bien que le Fils ait aussi raison de principe par rapport au

Saint-Esprit ; car nous prenons ici le mot Principe pour marquer Celui d'où *tout s'origine en Dieu*.

Au corps de l'article, saint Thomas n'appuie plus aussi directement sur ce côté du sens attaché au mot Principe selon que nous le disons spécialement du Père. Il s'applique plutôt à montrer que nous le pouvons dire du Père, en raison même du sens général qui lui est attaché. « Le mot *principe*, nous dit-il, ne signifie rien autre », à le prendre dans son sens le plus général, « que ce d'où quelque chose procède; car tout ce d'où quelque chose procède, en quelque manière que ce soit, est appelé principe; et inversement » : c'est-à-dire que nous dirons avoir un principe tout ce qui procède de quelque chose en quelque manière que ce soit. « Puis donc qu'il en est ainsi du Père et que de Lui quelque autre procède, il s'ensuit que le Père a raison de Principe ». — Au sujet de ce sens général du mot *principe* que vient de nous donner saint Thomas et dont il fait une application si heureuse au mystère de la Trinité, il n'est pas sans intérêt de voir comment ce sens général se dégage des multiples sens particuliers exposés par Aristote au début du 5e livre de sa *Métaphysique*. Du reste, nous pouvons ici encore entendre saint Thomas; car il a commenté avec sa lucidité ordinaire l'admirable page du philosophe grec. « Le mot *principe*, explique saint Thomas, après Aristote, marque un certain ordre. Le premier ordre qui se manifeste à nous est celui qui se trouve dans le mouvement local. Et là même l'ordre se manifeste à nous à un triple degré : dans l'étendue, dans le mouvement et dans le temps. C'est qu'en effet, l'ordre ou la succession dans l'étendue donne le mouvement; et l'ordre ou la succession dans le mouvement donne le temps [Cf. ce que nous ayons dit du temps, dans la question de l'éternité, q. 10, art. 4, 5, 6]. Par cela donc que le mot *principe* se réfère à un certain ordre, et que l'ordre dans l'étendue est le premier qui se manifeste à nous, ce mot *principe*, selon son acception première, signifie ce qui marque le début de l'étendue sur laquelle passe le mobile; et dans ce sens, on appelle principe une certaine partie de l'étendue par où commence le mouvement local. — Mais parce que le mouvement ne commence pas toujours par le début de l'étendue, qu'il com-

mence parfois en telle ou telle partie selon qu'elle est plus à la portée du mobile, de là vient qu'on appelle principe du mouvement, en un second sens, ce d'où chacun commence plus à propos à se mouvoir; c'est ainsi, par exemple, que dans les sciences on ne commence pas toujours par ce qui est en soi le commencement, mais par ce qui est davantage à notre portée. — De l'ordre qui se voit dans le mouvement local, nous passons à l'ordre qui se trouve en d'autres mouvements, tels que ceux qui aboutissent à la production ou à la génération des êtres. Et ici, dans une première acception, on appellera du mot *principe* cette partie de la chose qui est la première produite et par laquelle débute la production du tout. C'est ainsi que dans la construction d'un navire la coque en sera dite le principe, parce que c'est par elle que la construction commence; et de même pour le fondement, quand il s'agit de construire une maison. — En un autre sens, mais toujours dans le même ordre, on appellera principe, ce d'où la production ou la génération commence, mais qui ne fait pas partie de la chose produite; c'est ainsi que l'enfant a pour principes le père et la mère. — Pour cause de similitude avec l'ordre qui est dans les mouvements corporels extérieurs, l'ordre qui est dans les actes de notre connaissance intellectuelle nous fournira encore la raison de principe; c'est ainsi qu'on parle des principes de la démonstration; et le mot principe désigne ici ce par où commence la connaissance d'une chose ». — Nous voyons par ces diverses acceptions du mot *principe*, telles que déjà Aristote les avait définies, que la notion à laquelle s'est rattaché saint Thomas au présent corps de l'article, en est pour ainsi dire la quintessence résultant de ce qu'il y a en elles de plus général. Et nulle acception ne pouvait être plus appropriée, ainsi que nous l'allons voir à l'*ad primum*.

L'*ad primum* va nous expliquer, en effet, pourquoi nous adoptons, en Dieu, le mot *principe*, sans accepter le mot *cause*. Auparavant, il nous fait remarquer qu'il y a une différence, sur ce point, entre la manière de parler des Docteurs de l'Église grecque et celle des Docteurs de l'Église latine. « Les Grecs, nous dit saint Thomas, usent indistinctement du mot *cause* et du mot *principe*. Les Docteurs latins, au contraire, ne se servent pas

du mot *cause*; ils n'usent que du mot *principe* ». Il faut entendre ces dernières paroles de saint Thomas en ce sens que le mot *cause* se trouve rarement dans les auteurs ecclésiastiques latins [cf. Petau, *de Trinitate*, liv. V, ch. v, n. 10], tandis qu'il se trouve couramment sous la plume des Pères grecs [cf. Petau, *ibid.*, n. 7, 8, 9]. La raison de cette différence, ou de la répugnance qu'ont eue les Docteurs de l'Église latine à user du mot *cause*, nous est assignée ici par saint Thomas. Il la trouve en ce que, à y regarder de plus près, ces deux mots *cause* et *principe* ne sont pas synonymes, comme on pourrait le croire tout d'abord, et comme il semble bien que les Pères grecs ont voulu l'entendre. « Le mot *principe* est plus général que la *cause*: de même que la *cause* est plus générale que l'*élément* : c'est ainsi que le premier bout ou la première partie d'une chose est appelée *principe* » ou commencement de cette chose, « mais on ne dira pas qu'elle en soit la cause ». Saint Thomas se contente de montrer par cet exemple, que la cause est moins universelle que le principe. Il ne montre pas comment l'élément est moins universel que la cause. C'est qu'il n'avait pas à s'occuper ici de l'élément; et s'il l'a rappelé, ce n'a été que pour rendre plus vive la gradation qu'il voulait mettre en lumière, savoir : que le principe, parmi tous les termes qui se rattachent à la constitution ou à l'être d'une chose, est le plus universel. L'élément fait partie de la chose; la cause influe sur son être; le principe marque simplement un certain ordre, qu'il s'agisse de la place des parties, ou de la dépendance de l'être, ou d'un commencement dans la durée, ou d'un rapport de connaissance. Parmi ces trois mots, il est le plus vague, le plus élastique. Et c'est précisément pour cela que les Pères latins l'ont préféré. C'est qu'en effet, « un nom est d'autant plus apte à signifier les choses divines, qu'il est plus universel, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 13, art. 11); parce que plus les noms sont spéciaux, plus ils déterminent le mode d'être qui convient à la créature. Et, par exemple, ce mot *cause* semble impliquer la diversité de substance et la dépendance de l'un à l'égard de l'autre, que n'entraîne pas le mot *principe*. Dans tous les genres de causes, en effet, on trouve une certaine dis-

tance entre la cause et ce dont elle est cause, au point de vue de la perfection ou de la vertu; tandis que nous nous servons du mot *principe*, alors même qu'il n'y a aucune différence de cette sorte et pour marquer simplement un certain ordre; c'est ainsi que nous disons du point qu'il est le principe de la ligne, ou de la première partie de la ligne qu'elle est aussi le principe de la ligne ».

La doctrine de cet *ad primum* et du corps de l'article se retrouve, en très vive lumière, dans le commentaire sur les *Sentences* (liv. I, dist. 29, q. 1, art. 1). Saint Thomas y déclare que « pour signifier l'origine des Personnes divines, il faut user de termes qui conviennent au mode de cette origine. Or, nous trouvons ceci dans l'origine des Personnes divines, que toute l'essence de l'une est reçue dans l'autre, en telle manière que pour les trois c'est la même essence et le même être numériquement »; il n'y a pas trois essences et trois existences, il n'y en a qu'une. « Il suit de là que le mot *cause* ne peut être employé pour désigner un tel ordre d'origine. Et cela, pour deux raisons. D'abord, parce que toute cause : ou bien est extérieure à l'essence de la chose » causée, « et c'est le cas de la cause efficiente et de la cause finale; ou bien est une partie de l'essence, comme la matière et la forme ». Or, l'essence divine est la même intrinsèquement pour les trois Personnes; et elle n'a pas de parties. « Une seconde raison, c'est que toute cause a raison de principe relativement à l'être de la chose causée : cet être est produit ou constitué par elle. Or, le Père n'a pas un tel ordre à l'être du Fils, pas plus qu'au sien d'ailleurs, puisque c'est un seul et même être. Et voilà pourquoi nous ne disons pas que le Père soit cause du Fils. Nous disons simplement qu'il en est le principe. C'est que le mot *principe* parle d'ordre d'origine d'une façon absolue et sans déterminer tel ou tel mode qui soit étranger à l'origine des divines Personnes ». Le mot principe appliqué à l'une des Personnes divines indique simplement que d'elle une autre s'origine, sans rien préciser au sujet de cette origine. Et c'est ce qui fait l'excellence de ce mot. « C'est ainsi, remarque saint Thomas, dans la question 10 *de Potentia*, art. 1, *ad 9um*, et il fait la même remarque au chapitre 11 de l'opuscule *Contre*

les erreurs des Grecs, que le mot *Celui qui est* désigne le mieux l'être divin, à raison même de son imprécision et de son indétermination » (Cf. ce que nous avons dit à la q. 13, art. 11).

L'*ad secundum* dit qu'en effet « les Grecs ne reculent pas devant l'équivalent du mot *principié* (principiatum) appliqué au Fils et au Saint-Esprit. Mais il n'est pas en usage parmi nos Docteurs. Et cela, afin de couper court à tout danger d'erreur; car il semble que ce mot entraîne une certaine idée de minoration et de subordination. « Bien que, en effet, nous attribuions au Père une certaine autorité en raison de ce qu'Il est le Principe, cependant nous n'attribuons rien de ce qui, en quelque manière que ce soit, dirait sujétion ou minoration, au Fils et au Saint-Esprit, afin d'éviter toute occasion d'erreur. C'est en ce sens que saint Hilaire dit, au IXe livre *de la Trinité* (n. 54) : *Parce que dans le Père est l'autorité de Celui qui donne, nous le dirons plus grand, sans que le Fils soit moindre, puisque c'est le même être qui lui est donné* ». Dans ce texte, on le voit, saint Hilaire, suivant en cela les Pères grecs, explique la parole du Christ dans l'Évangile (saint Jean, ch. IV, v. 28) : *le Père est plus grand que moi*, sans en appeler à la nature humaine unie hypostatiquement au Verbe, comme le font d'ordinaire les Docteurs latins, mais en appuyant sur le fait que le Fils s'origine du Père. Selon cette interprétation, le Père était dit plus grand que le Fils, sans que cependant le Fils pût être dit moindre que le Père, ainsi que vient de nous l'expliquer saint Hilaire.

L'*ad tertium* observe que « si, en effet, ce mot *principe*, à ne tenir compte que de ce d'où on l'a tiré, semble avoir été pris en raison de la priorité », car tout commencement (et le mot *principe* a été synonyme, dès le début, nous dirions dès le « principe », de *commencement*) implique, en effet, l'idée de priorité, « cependant », et en fait, « il ne signifie pas la priorité, mais seulement l'origine » ; il marque, nous l'avons dit, ce d'où un autre s'origine. Et ceci ne doit pas nous surprendre; car « nous avons déjà remarqué (q. 13, art. 2, ad 2um; et art. 8) qu'il n'y a pas toujours identité entre ce que le mot signifie et ce d'où il a été tiré ».

Ainsi donc le mot *Principe* appliqué au Père, et le désignant

personnellement, signifie Celui d'où tout s'origine en Dieu. De là cet autre mot *source*, qu'on trouve dans saint Denys (ch. II des *Noms divins*) appelant le Père πηγὴν τῆς θεότητος, *source de la Divinité*. Quant au Fils, Il est bien appelé, Lui aussi, *principe* et même *source* (saint Épiphane, dans l'*Ancre*, n. 19, l'appelle πηγὴν ἐκ πηγῆς, *source de source*); mais ce n'est que par rapport au Saint-Esprit et non d'une façon pure et simple relativement à tout ce qui a raison d'origine en Dieu, comme le Père. — Ce mot *principe*, nous l'avons remarqué, désignait le côté le plus général des notes caractéristiques attribuées au Père. Un second côté, et tout à fait spécial celui-là, est celui qui touche à ses rapports avec le Fils; c'est la raison de Père. Ce titre de *Père* convient-il à une Personne divine et pouvons-nous dire qu'il en soit le nom propre et distinctif? Nous verrons ensuite (dans l'article 3) si ce terme-là est d'abord un terme personnel ou d'abord un terme essentiel. Auparavant, examinons la première question. Elle forme l'objet de l'article suivant.

Article II.

Si ce mot *Père* est proprement le nom d'une Personne divine?

Quatre objections veulent prouver que « ce mot *Père* n'est pas proprement un nom de Personne divine ». — La première arguë de ce que « le mot *Père* désigne une relation. Or », une relation, à la considérer en tant que telle, n'est pas une personne; car « la personne se définit une substance individuelle. Donc, ce mot *Père* ne va pas proprement à désigner une Personne ». — La seconde objection voudrait préférer au mot *Père* le mot *Generans* ou *Genitor* (en français *Celui qui engendre*). « Le mot *Generans*, en effet, est plus général que le mot *Père;* car tout père engendre, mais l'inverse n'est pas vrai » : tout ce qui engendre n'est pas père; le feu, par exemple, engendre le feu (au sens du mot latin *generans*, et selon que nous pouvons appliquer le mot de *génération* et de *corruption* à toute transformation substantielle); et cependant nous ne disons pas du feu qu'il soit père. « Puis donc, et nous venons de le rappeler (à l'*ad primum* de l'ar-

ticle précédent), que plus un mot est général, plus il est propre à signifier les choses divines, il s'ensuit que lorsqu'il s'agit d'une Personne en Dieu, les mots *generans* et *genitor* seront bien mieux appropriés que le mot *Père*». — La troisième objection veut que ce mot *Père* ne se dise en Dieu « que d'une façon métaphorique. On ne le dit, en effet, qu'en raison du Verbe. Or, c'est uniquement par métaphore que chez nous le Verbe est dit engendré ou est appelé fils. Puis donc que l'expression métaphorique ne saurait jamais constituer le terme propre qui désigne une chose, il s'ensuit que le mot *Père* n'est point le nom propre d'une Personne en Dieu». — La quatrième objection rappelle que « tout ce qui se dit en Dieu se dit d'abord de Dieu et puis des créatures. Or, il semble que la génération » et tous les termes qui s'y rattachent « se dit plutôt des créatures que de Dieu; car la raison de génération paraît être plus vraie là où un être procède d'un autre, distinct de lui non pas seulement quant à la relation mais même quant à l'essence », ce qui précisément se trouve dans les créatures et non en Dieu. « Et donc le mot *Père,* qui se tire de la génération, ne sera pas, semble-t-il, le nom propre d'une Personne divine ».

L'argument *sed contra* cite la parole du psaume (LXXXVIII, v. 27): *Lui-même m'invoquera : Tu es mon Père.* — Cette parole, dans son premier sens, est prêtée à David, le serviteur de Dieu; mais dans un sens prophétique et directement voulu ici, elle est mise sur les lèvres du véritable Fils dont le roi David n'était que la figure : le Christ. Et nous savons, par l'Évangile, que le Christ, en effet, n'a cessé d'appeler Dieu son Père, entendant bien s'affirmer Fils unique de Dieu au sens le plus transcendant de ce mot. Nous avons cité plus haut (q. 27, art. 1) quelques-uns des nombreux textes où cette appellation éclate dans tout son sens.

Au début du corps de l'article, saint Thomas nous avertit que « le nom propre de toute personne signifie ce par quoi cette personne se distingue de toutes les autres. De même, en effet, qu'il est du concept de l'homme d'avoir un corps et une âme, de même il est du concept de cet homme d'avoir cette âme et ce corps, ainsi qu'il est dit au VIIme livre des *Métaphysiques* (de saint

Thomas, leç. 10; Did., liv. VI, ch. x, n° 11); et c'est par là que cet homme se distingue de tous les autres » : les autres, en effet, ont bien, comme lui, un corps et une âme, mais ils n'ont pas son corps et son âme. « Or », précisément, « ce par quoi la Personne du Père se distingue de toutes les autres, c'est la paternité ». La raison de *Principe*, si on l'entend d'une façon vague, ne distingue pas le Père du Fils, puisque le Fils aussi a raison de Principe par rapport à l'Esprit-Saint. De même pour la *spiration active*, qui lui est commune avec le Fils. Quant au fait d'être *inengendré*, c'est plutôt quelque chose de négatif, en ce sens, du moins, que ce mot exclut le fait d'avoir un Principe. Seule, la paternité marque nettement et par mode de perfection positive le caractère distinctif de la Personne du Père. « Il s'ensuit que le nom propre de la Personne du Père est le mot Père, qui signifie la paternité ».

L'*ad primum* distingue entre la paternité telle qu'elle se trouve dans les créatures et telle qu'elle est en Dieu. « Parmi nous, la relation n'est pas une personne qui subsiste. Et voilà pourquoi ce mot *père*, chez nous, ne désigne pas la personne, mais la relation de la personne. Il n'en est pas ainsi en Dieu, comme d'aucuns l'ont cru à tort », imaginant les relations divines par mode de qualités inhérentes ou, selon qu'ils s'exprimaient (et nous savons que tel était le sentiment de Gilbert de la Porée), par mode d'« assistance ». En Dieu « la relation que signifie ce mot *Père* est une Personne subsistante »; ce n'est pas, comme chez nous, quelque chose d'ordre accidentel, c'est la Personne même à laquelle ce mot est appliqué. « Aussi bien avons-nous dit plus haut (q. 29, art. 4), que ce mot *Personne* désigne en Dieu la relation selon qu'elle subsiste en la nature divine ». — Remarquons, en passant, le sens du mot *subsister* tel que le prend ici saint Thomas. Ce mot désigne le fait d'exister par mode de substance et non par mode d'accident; il ne désigne pas le fait d'exister en soi et pour soi de façon incommunicable. Pris au premier sens, il est vrai de dire que la relation « subsiste en la nature divine »; tandis que, si on le prenait au second sens, il faudrait plutôt dire que la nature divine subsiste en la relation. C'est, en effet, en tant que relation, que la nature divine devient incommunicable; en tant

que nature divine, elle ne l'est pas. Mais, inversement, la relation, en tant que relation, ne dirait qu'une existence accidentelle; c'est en tant qu'elle s'identifie à la nature divine, qu'elle dit un être non accidentel mais substantiel. Et nous voyons par là une fois de plus comment il faut entendre les expressions de saint Thomas lorsqu'il parle de subsistence en raison de la nature divine. Ce n'est pas pour marquer qu'il y ait en Dieu une subsistence commune distincte des trois subsistences relatives et répondant à la nature divine comme celles-ci répondent aux Personnes [Cf. ce qui a été dit plus haut, q. 30, art. 4].

L'*ad secundum* explique pourquoi le mot *Père* doit être préféré au mot *Generans* (Celui qui engendre). C'est que « d'après Aristote, au IIme livre *de l'âme* (ch IV, n° 15; de S. Th., leç. 9), la dénomination d'une chose se doit faire plutôt en raison de sa perfection et de son terme », et non pas en raison de ce qui y conduit. « Or, le mot *génération* indique une chose comme en voie de se faire. La paternité, au contraire, désigne le complément » ou l'achèvement « de la génération »; car on n'est père que lorsque la génération est complète et qu'on a un fils. « C'est pourquoi le mot *Père* est le nom de la Personne divine plutôt que les mots *Generans* ou *Genitor* ». — L'explication est délicieuse. Elle nous montre bien pourquoi nous devons préférer le mot *Père*, selon que d'ailleurs l'Écriture nous y invite. Elle ne va pourtant pas à exclure les mots *Generans* et *Genitor*. Saint Thomas lui-même, dans la dernière strophe du *Pange lingua*, et qui vient immédiatement après celle du *Tantum ergo*, nous fait dire *Genitori Genitoque*. On peut même observer, avec le P. Janssens, que si le mot *Père* désigne mieux, en effet, le terme auquel la génération aboutit, le mot *Generans* ou *Genitor* insinue qu'en Dieu la génération n'est pas comme parmi les créatures où l'acte générateur n'est plus, une fois le terme de la génération produit. En Dieu, au contraire, c'est éternellement que le Père engendre son Fils, selon cette parole du psaume (II, v. 7) : *Je t'ai engendré aujourd'hui*.

L'*ad tertium* dit qu'il n'y a pas parité entre le verbe qui procède d'une intelligence créée et le Verbe divin. Parmi nous, « le verbe n'est pas quelque chose de subsistant dans la nature hu-

maine ; et voilà pourquoi il ne peut pas être dit, au sens propre, engendré ou fils » ; on ne le dit tel que par mode de métaphore. « Mais le Verbe divin est quelque chose de subsistant en la nature divine. Aussi bien est-ce proprement et non pas d'une façon métaphorique, qu'Il est dit Fils, et son Principe Père ».

L'*ad quartum* est très précieux. Saint Thomas nous y rappelle ce que nous avions déjà vu dans la question des noms divins (q. 13, art. 6) et l'applique à la question actuelle. « Les noms de génération et de paternité, comme d'ailleurs les autres noms qui se disent de Dieu au sens propre, se disent de Dieu plutôt que de la créature, quant à la chose signifiée, bien qu'il n'en soit plus ainsi quant au mode dont ils signifient [Cf. l'article précité] ». Et saint Thomas apporte le mot de « saint Paul aux *Éphésiens*, ch. III (v. 14, 15) : *Je fléchis mes genoux devant le Père de Notre-Seigneur Jésus-Christ, de qui toute paternité au ciel et sur la terre tire son nom* ». Nous voyons, par ce texte de saint Paul, qu'en effet le nom de Père convient d'abord à la première Personne de la Très Sainte Trinité et qu'il ne s'applique aux créatures qu'ensuite. Il s'agissait de prouver cette proposition émise par saint Thomas et confirmée par le texte de saint Paul. Voici comment saint Thomas la prouve dans la suite de cet *ad quartum*. « La génération, dit-il, tire sa raison spécifique de son terme, qui est la forme de l'être engendré. Or, plus la forme de l'être engendré se rapproche de la forme de celui qui engendre, plus la génération est parfaite ; c'est ainsi que la génération univoque » où l'engendré a la même forme spécifique que celui qui l'engendre, « est plus véritablement génération que la génération analogue », où celui qui est engendré ne convient avec celui qui l'engendre que dans une raison plus ou moins éloignée et générique. « C'est qu'en effet il est de l'essence de celui qui engendre, d'engendrer un semblable à soi au point de vue de la forme. Cela même, donc, qu'en Dieu la forme de Celui qui est engendré est numériquement la même que la forme de Celui qui engendre, tandis que dans la créature il n'y a qu'une similitude spécifique, prouve que la génération et, par conséquent, la paternité, se trouve en Dieu tout d'abord » et d'une façon infiniment plus parfaite. « D'où il suit » que nous pouvons

retourner l'objection et dire que « cela même qu'en Dieu la distinction de l'engendré par rapport à celui qui l'engendre n'est que par la seule relation », loin d'infirmer « la vérité de la génération et de la paternité, s'y rattache » et la met en un jour tout nouveau.

Le nom de *Père* convient, en Dieu, à l'une des Personnes et en marque le caractère absolument distinctif; il en est le nom propre. Il lui convient par excellence, au point que tout autre qui portera ce nom, ne l'aura qu'en raison et par une sorte de dérivation de la paternité qui constitue la Personne divine à qui nous l'appliquons. — Reste maintenant à savoir dans quelles relations se trouve ce nom de *Père* appliqué à l'une des Personnes divines comme son nom propre, avec le nom de *Père* qui convient à la Trinité tout entière en raison de la communauté d'essence. Lequel des deux est le plus vrai et se doit dire tout d'abord en Dieu. Est-ce le mot *Père* appliqué à la Trinité, ou le mot *Père* appliqué à la Personne du Père? La question est on ne peut plus intéressante pour nous ; car elle nous va servir à préciser le sens et la portée de l'expression « Notre Père », par laquelle nous nous adressons quotidiennement à Dieu, dans le langage chrétien que Notre-Seigneur Lui-même nous a appris. La réponse nous va être donnée à l'article suivant.

Article III.

Si ce mot *Père* se dit, en Dieu, d'abord selon qu'on le prend personnellement?

Cet article est tout à fait propre à la *Somme théologique;* on n'en retrouve nulle part ailleurs l'équivalent dans les écrits de saint Thomas. Il en était de même, du reste, pour l'article précédent. Et cela ne fait que mieux nous montrer encore le côté particulièrement intéressant de la question qu'ils soulèvent. — Trois objections veulent prouver que « le mot *Père* ne se dit pas d'abord en Dieu selon qu'il est pris personnellement », mais qu'il se dit au même titre, sinon même à un titre antérieur, de

la Trinité tout entière par rapport à la créature. — La première arguë de ce que logiquement ou « dans l'ordre intellectuel, ce qui est commun précède ce qui est propre »; c'est ainsi que logiquement le genre précède l'espèce, et l'espèce l'individu. « Or, ce mot *Père*, si on le prend personnellement, est propre à la Personne du Père ; si, au contraire, on le prend en raison de l'essence, il est commun à toute la Trinité, car c'est à toute la Trinité que nous disons : *Notre Père*. Il s'ensuit que le mot *Père*, pris en raison de l'essence, se dit antérieurement au mot *Père* pris personnellement ». — La seconde objection veut prouver qu'il convient à la Trinité et à la Personne du Père au même titre. « Il n'y a pas, dit-elle, à parler de priorité et de postériorité dans l'attribution, quand il s'agit de choses qui ont la même raison » ou le même concept. « Or, la paternité et la filiation semblent bien se dire selon une même raison, selon que la Personne divine est Père ou Fils, ou selon que toute la Trinité est notre Père ou le Père de la créature, puisque d'après saint Basile (Hom. 15, *de la Foi*) le fait de *recevoir* est commun à la créature et au Fils ». Nous et toute créature recevons de la Trinité, comme le Fils reçoit du Père. Il semble donc bien que les rapports, et par suite la raison de paternité et de filiation, sont les mêmes de part et d'autre. « Et donc le mot *Père* en Dieu ne se dit pas antérieurement », mais au même titre, « qu'on le prenne en raison de l'essence, ou qu'on le prenne personnellement ». — La troisième objection observe que « parmi les choses qui ne sont point dites selon une même raison, on ne peut pas établir de comparaison »; c'est ainsi qu'on compare les hommes avec les hommes, ou les plantes avec les plantes, mais non les plantes avec les hommes, si ce n'est en raison de la vie végétative commune aux uns et aux autres. « Or, le Fils est comparé à la créature, dans la raison de filiation ou de génération, selon cette parole de l'Épître aux *Colossiens*, ch. 1, (v. 15) : *Il est l'image du Dieu invisible, le premier-né de toute créature*. Ce n'est donc pas par mode de priorité, que la paternité prise personnellement, se dit, en Dieu, par rapport à la paternité prise essentiellement, mais » au même titre et « selon la même raison ».

L'argument *sed contra* note que « ce qui est éternel est antérieur à ce qui est temporel. Or, c'est de toute éternité que Dieu est Père du Fils, tandis qu'Il n'est père de la créature que dans le temps. Donc, c'est bien antérieurement que nous devrons parler de paternité en Dieu, par rapport au Fils, plutôt que par rapport à la créature ».

Nous avons ici un très beau corps d'article. Le P. Janssens en appelle la doctrine *egregia* « particulièrement belle ». Saint Thomas, au début, évoque la règle qui permet de se prononcer sur la priorité de tel ou tel nom. A supposer qu'« un même nom » convienne à plusieurs, il est évident qu'il « conviendra d'abord à celui en qui se trouve parfaitement comprise sa signification, tandis qu'il ne conviendra qu'en second ordre à ce en quoi ne se trouve vérifiée qu'une partie de sa signification. Il ne convient à ce dernier, en effet, qu'à cause de sa ressemblance avec le premier; car toujours l'imparfait dérive du parfait. C'est ainsi que le mot *lion* convient d'abord et en premier lieu à l'animal qui réalise tout le concept désigné par ce mot, et qu'on appelle lion au sens propre; tandis qu'on ne le dira qu'en second lieu d'un homme, par exemple, en qui se trouve quelque chose de ce que le mot lion signifie, comme l'audace, ou la force, ou toute autre chose de ce genre : on ne le dit, en effet, de cet homme que par mode de similitude » ou de métaphore.

Ceci posé, « il résulte manifestement de tout ce que nous avons dit jusqu'ici (q. 27, art. 2; q. 28, art. 4; et nous l'avons rappelé à l'*ad 4um* de l'article précédent), que la raison parfaite de paternité et de filiation se trouve en Dieu le Père et en Dieu le Fils; pour ce motif que le Père et le Fils ont une même nature et une même gloire. En la créature, au contraire, par rapport à Dieu, la filiation ne se trouve pas selon sa raison parfaite; car le Créateur et la créature n'ont pas une même nature. Cette filiation est imparfaite et se dit en raison d'une certaine similitude, qui, dans la mesure même de sa perfection, s'approchera d'autant plus de la filiation véritable et parfaite ». Aussi bien voyons-nous que le nom de *fils*, par rapport à Dieu, s'applique à la créature d'une façon de plus en plus spéciale et excellente, à mesure que la créature se rapproche davantage de la véritable filiation. Et ici saint

Thomas, jetant un coup d'œil rapide sur l'ensemble des œuvres de Dieu, nous montre comment la raison de Père s'y trouve vérifiée à des titres divers. — « Il est, en effet, des créatures dont Dieu est dit le Père, en raison d'une similitude qui n'est qu'une similitude de vestige : ce sont les créatures irraisonnables. Nous lisons au livre de *Job*, ch. XXXVIII (v. 28) : *Quel est le Père de la pluie et qui est Celui qui engendre les gouttes de la rosée?* — Il est d'autres créatures, et ce sont les créatures raisonnables, dont Dieu est dit le Père, en raison d'une similitude d'image. Nous lisons au *Deutéronome*, ch. XXXII (v. 6) : *N'est-il pas ton Père, Celui qui t'a possédé, qui t'a fait, qui t'a créé?* — Il en est d'autres dont Il est dit le Père, en raison de la similitude qu'est la grâce; et ceux-là sont dits aussi enfants adoptifs, selon qu'ils sont ordonnés, par la grâce qu'ils ont reçue, à l'héritage de l'éternelle gloire. Nous lisons dans l'Épitre aux *Romains*, ch. VIII (v. 16, 17) : *L'Esprit Lui-même rend témoignage à notre esprit que nous sommes enfants de Dieu; or, si nous sommes enfants, nous sommes aussi héritiers.* — Il en est d'autres dont Il est dit le Père en raison de la similitude de la gloire, selon qu'ils possèdent déjà l'héritage de la gloire. Nous lisons, encore dans l'Épitre aux *Romains*, ch. V (v. 2) : *Nous nous glorifions dans l'espérance de la gloire de Dieu* ».

Et après ce magnifique coup d'œil jeté sur l'œuvre de Dieu et sur ses rapports avec Dieu considéré sous son titre de Père, saint Thomas conclut : « Ainsi donc, il est manifeste que la paternité se dit d'abord et plutôt en Dieu, selon qu'il s'agit du rapport de Personne à Personne, que selon qu'il s'agit du rapport de Dieu à la créature ». D'un mot, le titre de Père convient d'abord à la Personne du Père; il ne convient à la Trinité que dans un sens dérivé. Et nous voyons, par là, combien théologique et combien profonde est l'application du mot Père, réservée par Notre-Seigneur, dans l'Évangile, et par saint Paul dans ses épitres, à la Personne du Père, par mode d'excellence et à un titre tout à fait spécial.

L'*ad primum* distingue ce qui est commun d'une façon absolue en Dieu et ce qui est commun par rapport à la créature. « Ce qui est dit commun d'une façon absolue, est antérieur, dans l'ordre

de notre intelligence, à ce qui est propre; car c'est inclus dans le concept de ce dernier, et non inversement. Dans le concept de la Personne du Père, par exemple, Dieu se trouve compris; mais l'inverse n'est pas vrai. Il n'en est pas de même du commun qui se dit par rapport à la créature. Si on le compare au propre qui se dit en raison des rapports personnels, il lui est postérieur. La raison en est » — et cette raison donnée par saint Thomas est très à noter — « que la Personne qui procède, en Dieu, procède comme principe de la production des créatures. De même, en effet, que le verbe conçu dans l'esprit de l'homme qui produit une œuvre d'art, doit être tenu comme procédant de cet homme, plutôt qu'on ne tient comme procédant de lui, l'œuvre d'art qu'il produit à la ressemblance du verbe ou de l'idée qu'il a dans son esprit, de même c'est d'abord que le Fils procède du Père, antérieurement à la créature, dont on dit le mot de filiation alors qu'elle participe quelque chose de la similitude du Fils ou du Père, comme on le voit par ce qui est dit dans l'Épître aux *Romains*, ch. VIII (v. 29) : *Ceux qu'Il a connus d'avance, Il les a aussi prédestinés à être conformes à l'image de son Fils* ». — Bien entendu, nous raisonnons ici en supposant la connaissance préalable du mystère de la Trinité par voie de révélation. Cette connaissance une fois présupposée, nos idées sur Dieu et sur les rapports de paternité ou de filiation s'ordonnent ainsi qu'il vient d'être dit. Et il importe de remarquer cet ordre; car il nous permet d'expliquer une foule de textes où saint Paul nous parle du Christ, considéré même en sa nature divine, comme d'un « premier-né » par rapport au reste de la créature. L'un de ces textes, d'ailleurs, était cité dans la troisième objection, et nous allons le retrouver dans la réponse qui suit.

Nous nous souvenons que la seconde et la troisième objection voulaient prouver, l'une par la raison, l'autre par l'autorité de saint Paul, que la paternité et la filiation se disaient au même titre du Père et du Fils, de Dieu et de la créature. — L'*ad secundum* répond — et la réponse, ainsi que le remarque saint Thomas, vaudra comme *ad tertium* — que « si nous disons, d'une façon commune, du Fils et de la créature, qu'*ils reçoivent*, ce n'est pas au même titre ou par mode d'univocation, mais selon

une certaine similitude éloignée, en raison de laquelle le Fils est appelé *le premier-né de toute créature*. Aussi bien dans le texte que nous venons de citer (à l'*ad 1um*), après ces paroles : *Ceux qu'Il a connus, Il les a prédestinés à être conformes à l'image de son Fils*, il est ajouté : *afin que son Fils soit le premier-né d'un grand nombre de frères*. Mais le Fils de Dieu par nature a quelque chose de tout à fait spécial en plus des autres » qui ne sont fils que par adoption : « C'est qu'Il a par nature ce qu'Il reçoit, ainsi que le même saint Basile le remarque (à l'endroit cité dans l'objection seconde) », tandis que les créatures n'ont ce qu'elles reçoivent que parce qu'il a plu à Dieu de le leur donner. Leur nature se distinguant de leur être, elles n'ont qu'un être d'emprunt. Le Fils de Dieu, au contraire, précisément parce qu'Il reçoit du Père la nature divine, et que cette nature s'identifie à l'être divin, a nécessairement tout ce qu'Il reçoit de son Père et ne peut pas ne pas l'avoir. S'Il est engendré, Il n'est pas créé, selon cette parole du symbole de Nicée : *engendré, mais non fait; genitum, non factum*. « Et c'est pour cela », ajoute saint Thomas, que tout en étant appelé du nom de premier-né, *primogenitus*, ainsi que nous venons de le voir, « Il est appelé » aussi « du nom de seul-né, *unigenitus*, le Fils Unique, selon cette parole de saint Jean, ch. 1 (v. 18) : *Le Fils Unique, Celui qui est dans le sein du Père, Celui-là en a parlé* ».

« Cette réponse », nous l'avons déjà noté, et saint Thomas le dit expressément ici, « vaut pour la troisième objection, qui se trouve du même coup résolue ».

Nous connaissons maintenant la vraie portée du mot *Père* dont nous nous servons pour désigner, en Dieu, la Personne d'où procède le Fils. Non seulement ce nom lui convient en propre, mais il s'identifie avec elle. Ce n'est pas comme une sorte de qualité lui appartenant et même n'appartenant qu'à elle; ce nom prend la Personne du Père tout entière, si l'on peut ainsi s'exprimer, et la traduit adéquatement. Selon tout Lui-même, le Père est Père, à le considérer comme personnellement distinct de tout autre en Dieu; car, s'Il est aussi Principe du Saint-Esprit, Il l'est en communion avec le Fils, ainsi que nous le

dirons plus loin (q. 36, art. 4). Le Père est Père selon tout Lui-même, au sens que nous venons de préciser. Il est aussi, et nous venons de le voir en lumière très vive, dans le superbe article que nous venons de méditer, — le Père, tout court, le Père par excellence, le Père par antonomase. Lui seul, à vrai dire, mérite ce titre. Nul autre n'est Père comme Lui. Non seulement, parmi les créatures, quiconque porte ce titre, le participe de Lui; mais, même en Dieu, la Personne du Père est la seule qui soit Père, au sens parfait et premier de ce mot. Et elle l'est en raison de sa propriété personnelle, c'est-à-dire eu égard à la Personne du Fils qui s'en distingue par voie d'opposition relative. Quant au Fils et au Saint-Esprit, ou même au Père considéré, non plus par rapport au Fils, mais, en union avec le Fils et l'Esprit-Saint, par rapport aux créatures, si on peut encore leur appliquer le nom de Père — auquel sens nous disons, nous adressant à toute la Trinité : *Notre Père qui êtes aux cieux*, — ce n'est plus au sens premier et parfait du mot Père; ce n'est que dans un sens dérivé. Aussi bien, quoique nous puissions très légitimement entendre de toute la Trinité, l'expression de *Père céleste*, que nous lisons dans l'Évangile, et qui est usuelle dans la langue chrétienne, nous pouvons aussi, et dans un sens plus profond, l'entendre de la première Personne de la Très Sainte Trinité dans son rapport avec le Fils, et, par Lui ainsi que par l'Esprit-Saint, dans ses rapports avec nous. C'est ainsi que l'Église prend le mot Père, quand elle nous fait dire dans le symbole : *Je crois en Dieu le Père, Tout-Puissant, Créateur du ciel et de la terre;* et aussi, dans les Préfaces de la messe, notamment dans la Préface de la Trinité : *Seigneur saint, Père tout-puissant, Dieu éternel, qui, avec votre Fils Unique et avec l'Esprit-Saint, êtes un seul Dieu et un seul Seigneur.* — Nous avons examiné la double raison de Principe et de Père qui forment (cette dernière surtout) des notes caractéristiques et même le caractère propre de la première Personne de la Très Sainte Trinité. Un autre caractère qui lui convient aussi, et en propre, est celui de l'innascibilité. Nous l'allons maintenant examiner.

C'est l'objet de l'article suivant.

Article IV.

Si d'être inengendré est une chose qui soit propre au Père?

Dans son traité *de la Trinité*, liv. V, ch. 1, Petau fait remarquer que « de tous les noms qui ont été mis en usage par les théologiens, pour expliquer la première Personne de la Trinité, il n'en est pas qui ait été d'un usage plus courant, parmi les Grecs, ou qui ait suscité parmi eux des querelles plus vives, que le mot ἀγέννετος », qu'on traduit par *inengendré* ou *innascible*, ou *non-né*, ou *non-fait*. Il ajoute qu'il n'en est pas dont les hérétiques aient plus volontiers fait usage, ou dont ils aient davantage fait le propre, non pas seulement de la première Personne, mais même de la nature et de l'essence divine ; au point qu'ils mettaient en lui la raison et le caractère vrai de la divinité. Si quelqu'un manquait de ce caractère ou de cette note, il n'était plus, pour eux, qu'un Dieu au sens diminué et simplement participé du mot Dieu, excluant la vraie nature divine. Tel fut le sentiment et le langage des plus mauvais parmi les Ariens, comme les Aétiens et les Eunomiens, appelés aussi Anomiens et Athéens ou plutôt Athées. Ils étaient disciples d'Eunomius et d'Aétius, qui avaient enseigné à Antioche et à Alexandrie, vers le milieu du quatrième siècle. Les Pères grecs eurent avec eux des disputes sans fin, au sujet du mot qui nous occupe, comme en témoignent les écrits de saint Basile, de saint Grégoire de Nysse, de saint Cyrille, de saint Athanase, et notamment de saint Epiphane, qui nous a conservé, dans son livre des *Hérésies* (hér. 76), quarante-sept arguments ou sophismes, par lesquels ces hérétiques voulaient abuser du mot *inengendré*, en le dénaturant.

La principale cause des sophismes ariens était dans la ressemblance des deux mot grecs ἀγέννητος et ἀγένητος. Le premier a deux *n*, tandis que le second n'en a qu'un. Or, écrit avec deux *n*, ce mot signifie *non-engendré* : et il signifie *non-fait*, si on l'écrit avec un *n*. Il est aisé de voir comment les hérétiques pouvaient abuser de ces deux mots. Les catholiques accordaient sans peine que le Père était ἀγέννητος *non-engendré* et aussi ἀγένητος *non-fait*.

Ils disaient aussi de la nature divine qu'elle était ἀγέννητος *non-faite*. D'où il suivait que dire du Fils qu'Il n'était pas ἀγέννητος (avec un *n*), c'était dire de lui qu'Il n'était pas Dieu, au sens propre et formel de ce mot. D'autre part, les ariens, quand ils disaient du Fils qu'Il n'était pas ἀγέννητος (avec deux *n*) entendaient ce mot au sens du mot ἀγένητος. De là des confusions sans nombre et des difficultés inextricables ; car, au début, les Pères grecs, en raison de la similitude de ces deux mots, prenaient assez indistinctement l'un pour l'autre. Saint Jean Damascène devait plus tard (au VIIIe siècle), mettre en vive lumière la distinction foncière qui les sépare; mais pendant longtemps la confusion avait duré, grâce à la duplicité des hérétiques.

Au point de vue doctrinal, la vraie solution à toutes les difficultés des hérétiques était de revendiquer pour le Père, comme le va faire ici saint Thomas, la qualité ou l'appellation d'inengendré, à titre de propriété *personnelle* ou plutôt de Personne (Cf. q. 32, art. 3). Les hérétiques, en effet, abusant de la similitude des mots grecs, ainsi que nous l'avons dit, s'appliquaient à faire du mot *inengendré* un qualificatif de Dieu au sens absolu, ou de la nature divine, en même temps que de la Personne du Père. Et dès lors, le Fils étant *engendré*, au témoignage même des Docteurs catholiques, ils en concluaient perfidement, à la grande indignation de ces derniers, que le Fils n'était pas Dieu, n'avait pas la même nature divine que le Père (Cf. Petau, liv. V, ch. II, III). Nous voyons, par là, l'importance de la question actuelle, et comment elle intéresse ce qu'il y a de plus intime et de plus essentiel dans le premier dogme de notre foi.

Nous avons, dans saint Thomas, au sujet de cet article, cinq objections. Elles veulent prouver que « d'être inengendré n'est pas une chose qui soit propre au Père ». — La première arguë de ce que « toute propriété met quelque chose en celui dont elle est la propriété » ; elle est quelque chose de positif. « Or, le titre d'*inengendré* ne met rien dans le Père » ; il n'est pas quelque chose de positif : « il exclut simplement » le fait d'être engendré. « Il ne signifie donc pas une propriété du Père ». — La seconde objection fait un dilemme. Elle dit : « ou ce terme d'*inengendré* se prend d'une façon négative, ou il se prend d'une

façon privative. — Si d'une façon négative, il s'ensuit que tout ce qui n'est pas engendré peut être dit inengendré. Or, l'Esprit-Saint n'est pas engendré ; ni non plus l'essence divine. Par conséquent, d'être *inengendré* leur conviendra également. Et dès lors ce n'est plus quelque chose qui soit propre au Père. — Si on le prend au sens privatif, comme toute privation désigne une imperfection dans le sujet qui est privé, il s'ensuivra que la Personne du Père est imparfaite ; ce qui est impossible ». — La troisième objection observe que « le mot *inengendré* ne signifie pas en Dieu la relation, puisque ce n'est pas un terme relatif ; il s'ensuit qu'il signifie la substance. Donc l'*inengendré* et l'*engendré* différeront selon la substance ». Nous reconnaissons ici le fond même de l'argumentation arienne, dont nous parlions tout à l'heure. Seulement, l'objection, au lieu d'en conclure, comme le faisaient les hérétiques, que le Fils est d'une autre substance que le Père, conclut, en sens inverse : « Or, le Fils, qui est *engendré*, ne diffère pas du Père selon la substance. Donc le Père ne doit pas être dit inengendré ». — La quatrième objection part de ce que « le propre est ce qui ne convient qu'à un seul. Or, dès là qu'ils sont plusieurs, en Dieu, à procéder d'un autre », tels, en effet, le Fils et l'Esprit-Saint, « on ne voit pas ce qui pourrait empêcher qu'ils soient aussi plusieurs à ne pas s'originer d'un autre. Auquel cas, le fait d'être inengendré ne sera plus une propriété du Père ». L'objection joue sur le mot *plusieurs*. Elle constate la pluralité en tel cas, et se demande : pourquoi pas en tel autre ? Nous verrons la réponse que saint Thomas fera à ce « pourquoi », d'ailleurs très arbitraire. — La cinquième objection est assez subtile. Elle observe que « le Père n'est pas seulement le Principe de la Personne engendrée ; Il est aussi le Principe de la Personne qui procède. Si donc, en raison de l'opposition qu'Il a à la Personne engendrée, on attribue au Père, comme propriété, d'être inengendré, il faudra lui donner aussi, comme propriété, d'être *improcédant* » ; ce que l'on n'admet pas. Donc le fait d'être inengendré n'est pas quelque chose qui doive être attribué au Père en propre.

L'argument *sed contra* apporte un texte de « saint Hilaire, au livre IV *de la Trinité* (n. 33), disant que *l'un procède de l'au-*

tre, savoir du non-engendré l'engendré, *ayant chacun pour propriété : l'un, l'innascibilité; l'autre, son origine* ». On pourrait citer une infinité d'autres textes. Contentons-nous de celui de saint Athanase, dans sa lettre à Sérapion, où il reproduit la doctrine du concile de Nicée en ces termes : *L'Esprit-Saint n'est pas inengendré, parce que d'être sans Principe et non-engendré, la sainte Église assemblée à Nicée l'a attribué avec justice et vérité au seul Dieu le Père, et elle a ordonné, sous peine d'anathème à l'univers entier, de le croire et de l'enseigner du seul Père.* Saint Thomas cite ce texte dans son opuscule *Contre les erreurs des Grecs*, ch. VIII.

Au corps de l'article, saint Thomas veut montrer comment de n'avoir pas de Principe est une propriété pour la Personne du Père. Et, sans doute, il serait, en un sens, plus facile de le montrer, si nous pouvions dire du Père qu'Il est le Premier Principe en Dieu. Il se distinguerait par là, et sous mode de propriété positive, du Saint-Esprit qui n'a aucunement la raison de Principe en Dieu, puisqu'aucune Personne ne procède de Lui, et du Fils qui a bien raison de Principe par rapport au Saint-Esprit, mais qui serait simplement, dans cette manière de parler, Principe second. Mais précisément, en Dieu, nous ne pouvons point parler de principe premier et de principe second, n'y ayant point de premier et de second en Dieu, dans la raison de Principe; nous verrons bientôt, en effet, que par rapport à l'Esprit-Saint, le Père et le Fils ont raison d'un seul et même Principe (Cf. q. 36, art. 4). Dès lors, nous devons parler autrement et dire, comme le fait ici saint Thomas, que « si, dans les créatures, on trouve un principe premier et un principe second, dans les Personnes divines, où il n'est point de premier et de second, on trouve un *Principe qui n'a pas de Principe*, et c'est le Père; et un *Principe qui a un Principe*, et c'est le Fils. Or, parmi les créatures, ce qui est principe premier se connaît d'une double manière. D'abord, sous sa raison de *principe* premier et parce qu'il dit un rapport à ce qui procède de lui; secondement, sous sa raison de *premier* principe et parce qu'il ne procède pas d'un autre. Pareillement donc pour le Père. Nous le connaîtrons par la paternité et par la spiration commune, en raison des Per-

sonnes qui procèdent de Lui »; c'est en tant qu'Il a raison de Principe, auquel titre le Fils partagera avec Lui la spiration commune : et c'est pourquoi nous avons dit plus haut (q. 32, art. 3), que si la spiration commune est une notion en Dieu, elle n'est pourtant pas une propriété, car elle nous fait connaître le Père et le Fils en tant qu'ils forment un seul et même Principe par rapport à l'Esprit-Saint. Quant à l'autre aspect de la raison de Principe dans le Père, celui qui correspondrait à la raison de premier principe dans les créatures, et qui est que « le Père est Principe n'ayant pas de Principe », sous ce rapport, nous connaissons le Père par cela qu'Il ne procède pas d'un autre; et ceci touche à la propriété d'innascibilité que signifie ce mot *inengendré* ». Nous voyons, dès lors, comment d'être inengendré est une propriété du Père. Ce mot équivaut à dire que le Père, en Dieu, est *Principe sans Principe;* chose qui ne convient qu'à Lui; car le Saint-Esprit n'est pas Principe en Dieu; et le Fils, qui est Principe, n'est pas sans Principe. Nous allons retrouver, ainsi précisée, cette doctrine à l'*ad secundum*. Mais auparavant venons à l'*ad primum*, qui demande à être lu avec soin et précaution.

L'*ad primum* répond à l'objection tirée de ce que le mot *inengendré* étant un terme négatif ne semble pas désigner une propriété en Dieu, toute propriété mettant quelque chose en celui dont elle est la propriété. — Pour résoudre cette difficulté, « d'aucuns, remarque saint Thomas, disent que l'innascibilité, signifiée par ce mot *inengendré*, selon qu'elle est la propriété du Père, ne se dit pas de façon purement négative, mais qu'elle emporte : soit les deux, c'est-à-dire, que le Père n'est d'aucun autre et qu'Il est le Principe des autres; soit l'universelle autorité », c'est-à-dire, qu'Il est l'*auteur* de tout; « soit aussi la plénitude initiale, source » de tout. Ce dernier mot, comme nous le voyons, par le commentaire sur les *Sentences*, dist. 28, q. 1, art. 1, est l'écho du mot de saint Denys que nous avons déjà cité à la fin de l'article premier de la question actuelle. — Saint Thomas, après avoir signalé l'opinion dont il vient de nous parler, ajoute : « Cette opinion n'est pas vraie. Car en entendant ainsi le mot *inengendré*, l'innascibilité ne serait pas une pro-

priété distincte de la paternité et de la spiration ; elle les inclurait comme le commun inclut le propre. C'est qu'en effet, d'être *source* et d'être *auteur* ne signifie rien autre, en Dieu, que le Principe d'origine ». Donc, si on prend le mot *inengendré* en y mêlant un sens positif, et si on lui fait désigner directement la raison de Principe en Dieu, il revient à signifier, d'une façon vague ou générale, ce que la paternité et la spiration signifient en détail et de façon précise ; il ne nous donne plus une propriété nouvelle, distincte des deux autres. « Et c'est pourquoi il faut dire, avec saint Augustin, liv. V *de la Trinité* (ch. VII), que le mot *inengendré* implique la négation de la génération passive. Saint Augustin dit, en effet, que *parler d'inengendré revient exactement à dire qu'il n'est pas Fils* ». C'est donc dans un sens négatif et purement négatif que nous devons prendre ce mot en l'appliquant au Père. Il désigne le fait de ne pas procéder d'un autre par voie de génération passive. Mais il est clair que s'il *désigne* cela et si même *il ne désigne que cela*, en quoi l'innascibilité *désignée* par lui se distingue des deux autres notions, la paternité et la spiration, qui désignent quelque chose de positif, — cependant il *suppose* quelque chose de positif, c'est-à-dire l'être de la Personne du Père, dont une des notes caractéristiques est précisément, en même temps que d'elle est engendré le Fils et procède le Saint-Esprit, — qu'elle-même n'a pas de Personne qui l'engendre. Ce terme est donc *négatif*, c'est-à-dire que dans sa *signification* il n'implique qu'une négation ; mais il s'applique à un être positif, dont il nous dit un aspect particulier. L'aspect particulier qu'il nous dit se limite à ceci : *sans génération* (au sens passif), ou, pour garder le mot plus général du corps de l'article, *sans Principe ;* mais Celui dont le mot *inengendré* nous dit — et ce mot ne nous dit que cela de Lui — qu'Il est sans génération ou sans Principe, est de par ailleurs ou sous un autre aspect, Principe.

Cette explication de l'*ad primum*, absolument nécessaire pour que saint Thomas ne soit pas en contradiction avec lui-même, soit au corps de l'article, soit à l'*ad secundum* que nous allons voir tout à l'heure, n'est d'ailleurs pas arbitraire. Nous la trouvons en propres termes dans le commentaire sur les *Sentences*,

liv. I, dist. 13, q. 1, art. 4. « Il faut, déclare saint Thomas, en cet article, que le mot *inengendré* se prenne par mode de négation. Seulement, la négation se peut entendre d'une façon absolue, ou en tel genre donné. Si nous prenions le mot *inengendré* au sens de la négation absolue, il s'appliquerait alors à tout ce qui est et qui n'a pas l'être par voie de génération proprement dite, qu'il procède d'un autre ou non, qu'il soit créé ou incréé. Et dans ce sens, nous pouvons dire du Père qu'Il est inengendré; mais nous pouvons le dire aussi de l'Esprit-Saint, et de la nature divine, et même des premières créatures qui ont été tirées directement du néant. Que si nous prenons le mot *inengendré* au sens de la négation en tel genre donné, on peut encore, même en l'appliquant à Dieu, le prendre en un double sens : ou bien dans le sens de la nature divine » et de Ceux à qui la nature divine convient : « auquel cas l'Esprit-Saint aussi pourra être dit inengendré, et de même la nature divine; ou bien en tant qu'on l'applique à *ce qui a raison de Principe* en Dieu, et ainsi entendu, il ne convient qu'au Père, dont il désigne une notion propre ». — Il n'est donc pas douteux que dans la pensée de saint Thomas, ici, quand il nous dit que le mot *inengendré* n'est pris que dans un sens négatif, il n'exclut ni la raison d'un être réel et positif au sens général, ni même la raison de Principe, selon qu'elle se trouve en Dieu; il *suppose* au contraire ces deux sens. Il dit *négation de génération passive* et *ne dit que cela,* mais évidemment dans un être qui est, et, même, puisqu'il s'agit de Dieu et de ce qui a raison de Principe en Lui, ce mot dit négation de génération passive en quelqu'un qui a raison de Principe. Il ne dit pas la raison de Principe, comme le voulait l'opinion que saint Thomas exclut dans l'*ad primum* que nous commentons; mais il dit négation de génération en quelqu'un qui a raison de Principe. — « On dira — déclare expressément saint Thomas, dans son commentaire sur les *Sentences* (liv. I, dist. 28, q. 1, art. 1, *ad* 1um) — d'un terme qu'il met quelque chose en celui dont on le dit, d'une double manière : ou bien parce que ce qu'il affirme rentre dans le concept du sujet comme faisant partie de son essence, et c'est ainsi que le mot *homme* inclut la raison d'*animal;* ou

bien, parce qu'il *présuppose* ce qui le fonde, bien que cela ne rentre pas dans son essence, et c'est ainsi que tout accident pose la substance. Je dirai donc que ce mot *inengendré* n'affirme pas quelque chose » de positif « comme rentrant dans son concept, parce que cela ne pourrait être qu'une certaine raison de Principe soit d'une façon commune, soit d'une façon spéciale, rien autre, dans l'ordre notionnel, ne pouvant convenir au Père », à qui nous appliquons ce mot; « et en quelque façon qu'on l'entende, l'innascibilité ne s'ajouterait plus », comme propriété distincte et nouvelle, « à la paternité, ce qui est commun, ne s'ajoutant pas, pour faire nombre, à ce qui est propre; — mais seulement il affirme quelque chose qu'il présuppose et qui le fonde ». Dans son concept, il n'affirme pas, puisqu'il n'est que négatif; mais sa négation est dite de quelqu'un qui a raison de Principe en Dieu. « Cette négation qu'emporte le mot *inengendré* » et qui seule entre dans son concept, « s'entend comme fondée dans la raison de Principe, selon qu'elle est la notion du Père ». Ce sont les propres paroles du saint Docteur, au même article des *Sentences*, ad 2um. Elles sont d'une clarté qui ne laisse rien à désirer. L'explication que le P. Janssens a essayé de donner du présent *ad primum*, dont il a voulu exclure, lui aussi, toute contradiction, aurait gagné à tenir compte des passages du commentaire sur les *Sentences* que nous venons de reproduire. — « Et, ajoute saint Thomas, à la fin du présent *ad primum*, de ce que le mot *inengendré* ne dit ainsi que négation, il ne s'ensuit pas, comme le voulait l'objection, qu'il ne puisse pas être accepté comme notion propre du Père; car ce qui est premier et simple se notifie par la négation : c'est ainsi que nous disons du point qu'il est ce qui n'a pas de parties ». La négation, ici, et nous venons de le souligner en y insistant, suppose toujours quelque chose de positif.

Nous allons retrouver la même doctrine à l'*ad secundum*. Saint Thomas remarque que « le mot *inengendré* se prend quelquefois d'une façon purement négative », c'est-à-dire, selon l'explication que nous avons tirée du commentaire sur les *Sentences*, qu'il est pris pour signifier la négation, non pas en un genre donné, mais en général ou d'une façon absolue, en

dehors de tout genre. « En ce sens, saint Jérôme dit que l'Esprit-Saint est inengendré, pour signifier qu'Il n'est pas engendré (voir le Maître *des Sentences*, liv. I, dist. 13) ». Et nous avons vu qu'en ce sens on pouvait appeler inengendré tout ce qui est et n'est pas venu à l'être par voie de génération proprement dite. Nous ne faisons donc aucune difficulté d'accorder à l'objection qu'ainsi entendu, le mot *inengendré* peut s'appliquer au Saint-Esprit et à l'essence divine, et que par suite il ne désigne pas une propriété du Père. — « Mais il peut se dire aussi, en quelque manière, par mode de privation, sans pourtant entraîner, comme le voulait l'objection, une imperfection quelconque. C'est que la privation se dit en plusieurs manières. Un premier mode de privation est de n'avoir pas ce qu'il est dans la nature d'un autre d'avoir, bien qu'il ne soit pas dans sa nature à soi de l'avoir; par exemple, si on dit de la pierre qu'elle est une chose morte, à cause qu'elle manque de la vie que certaines autres natures possèdent. D'une autre manière on parlera de privation, quand une chose n'a pas ce qu'il est dans la nature d'autres êtres, qui sont dans un même genre avec elle, d'avoir; par exemple, la taupe sera dite aveugle », c'est-à-dire privée de la vue, que d'autres êtres, qui sont comme elle dans le genre animal, possèdent. « D'une troisième manière », on parlera de privation « quand un être n'a pas ce qu'il est dans sa nature à lui d'avoir. Et en ce sens, la privation suppose ou entraîne l'imperfection. Mais ce n'est pas en cette manière que le mot *inengendré*, pris de façon privative, se dit du Père; c'est au second sens : en ce sens qu'un suppôt de la nature divine n'aura pas le fait d'être engendré qui convient cependant à un autre suppôt de cette même nature divine. Il est vrai qu'en ce sens ou en cette manière le Saint-Esprit aussi pourra être dit inengendré. Si donc on veut que ce soit propre au Père seul, il faut en plus comprendre dans le mot *inengendré,* qu'il convienne à une Personne divine qui soit Principe d'une autre Personne, en telle manière qu'il soit compris impliquer *la négation dans le genre Principe dit personnellement en Dieu »;* et c'est en ce sens que nous l'avons expliqué soit à l'*ad primum*, soit au corps de l'article. « On peut l'entendre encore au sens où le mot *inengendré*

signifie ce qui en général ne procède pas d'un autre, et non pas seulement ce qui n'est pas d'un autre par voie de génération. En ce dernier sens, en effet, il ne convient pas au Saint-Esprit d'être inengendré, puisqu'Il procède du Père à titre de Personne subsistante; ni à l'essence divine, dont on peut dire qu'elle est dans le Fils ou dans l'Esprit-Saint, comme reçue d'un autre, c'est-à-dire du Père ». Voilà donc nettement précisé le sens du mot *inengendré*, selon qu'il désigne une propriété du Père. On peut le prendre dans le sens général de : *qui ne vient pas d'un autre :* et alors, il n'y a aucune difficulté, car le Père est le seul qui ne vienne pas d'un autre. Ou dans le sens de *non engendré*, au sens formel de ce mot; et alors il le faut entendre par mode de *négation dans le genre Principe en Dieu ;* auquel sens il y a bien une certaine idée de privation, mais qui n'entraîne aucune imperfection, ainsi qu'il a été expliqué.

L'*ad tertium* répond à la difficulté qui était, dans le fond, la doctrine même des hérétiques ariens. Pour eux, et pour l'objection aussi, le mot *inengendré* n'était pas un terme de relation, en Dieu, mais un terme désignant la substance. — Saint Thomas répond que le mot *inengendré* se peut prendre en un double sens. Et il se réfère, pour cette doctrine, à saint Jean Damascène (*de la Foi orthodoxe*, liv. I, ch. VIII) dont nous avons dit, en effet, qu'il avait admirablement précisé le sens des mots dénaturés par les hérétiques. « En un premier sens, le mot *inengendré* signifie la même chose que *incréé* » ; en grec, il devrait s'écrire, dans ce sens, plutôt avec un *n* ἀγέννητος : il signifie *non-fait*; « et ainsi entendu, il s'applique à la substance : c'est par là, en effet, que la substance créée diffère de l'incréée »; l'une est créée, l'autre ne l'est pas. Les hérétiques prenaient le mot *inengendré* en ce sens. « Mais on peut le prendre en un autre sens et selon qu'il signifie *ce qui n'est pas engendré*. En ce sens, il se dit par mode de relation, à la manière dont la négation se ramène au genre de l'affirmation; c'est ainsi que le *non-homme* se ramène au genre substance », qui est le genre du mot positif *homme :* « et le *non-blanc*, au genre qualité », puisque le *blanc* appartient à ce genre. « Puis donc qu'en Dieu le mot *engendré* », qui est le terme positif dont le mot *inengen-*

dré est la négation, « est un terme relatif, le mot *inengendre* appartiendra aussi au genre relation. Et dès lors, il ne s'ensuit plus », comme le voulait l'objection, « que le Père *inengendré* se distingue du Fils *engendré*, selon la substance, mais uniquement selon la relation ; car cela, revient à nier du Père la relation propre au Fils ». — La réponse est délicieuse, et on ne pouvait ni plus finement ni plus victorieusement résoudre cette terrible équivoque qui avait fait le tourment des Grecs.

L'*ad quartum* explique pourquoi il est impossible que nous supposions en Dieu deux non-engendrés, comme nous admettons en Lui deux procédants. C'est que ce mot *inengendré* signifie en Dieu, ainsi que nous l'avons dit, n'avoir pas de Principe parmi les Personnes qui ont raison de Principe. Or, « de même qu'en quelque genre que ce soit, il faut qu'il y ait un premier, pareillement, dans la nature divine, il faut mettre un Principe qui n'ait pas Lui-même de Principe », et qui soit parmi les Personnes divines qui ont raison de Principe, où nous avons dit qu'il ne pouvait y avoir ni premier ni second, ce qu'est le « premier » en tout autre genre où il y a, en effet, un premier. « Par conséquent », nous ne pouvons pas plus « admettre, en Dieu, deux inengendrés », que nous ne pouvons admettre plusieurs premiers en un genre donné ; ce « serait admettre deux Dieux et deux natures divines », comme d'admettre deux premiers, c'est admettre deux genres distincts. « Aussi bien, saint Hilaire dit, en son livre *des Synodes* (au sujet du canon 26) : *Dès là qu'il n'y a qu'un seul Dieu, il ne saurait y avoir deux innascibles.* Alors surtout », et c'est une nouvelle raison propre aux Personnes divines, « que s'ils étaient deux innascibles, l'un d'eux ne s'originerait pas de l'autre ; et par suite ils ne se distingueraient pas par l'opposition relative » qui seule distingue les Personnes en Dieu. « Il faudrait donc qu'ils se distinguent par une diversité de nature ». D'où il suit que l'on aurait deux Dieux.

L'*ad quintum* explique pourquoi « la propriété du Père, selon qu'Il ne s'origine pas d'un autre, est désignée par l'éloignement de la nativité propre au Fils », que signifie le mot *inengendré*, « plutôt que par l'éloignement de la procession de l'Esprit-Saint », que signifierait le mot *improcédant* ou *improcessible*.

« C'est d'abord que la procession de l'Esprit-Saint n'a pas de nom spécial, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 27, art. 4, ad 3um). C'est aussi que cette procession, par ordre de nature, suppose la génération du Fils. Lors donc que nous éloignons du Père le fait d'être engendré, alors que cependant Il est Principe de génération, il s'ensuit, par voie de conséquence, qu'Il ne procède pas de la procession de l'Esprit-Saint, attendu que l'Esprit-Saint n'est pas Principe de génération, mais procède au contraire de Celui qui est engendré ». Par conséquent, le mot *inengendré* suffit à lui tout seul pour écarter du Père toute procession, avantage que n'aurait pas le mot *improcédant*, selon qu'il s'appliquerait à exclure la procession de l'Esprit-Saint. « Le mot *inengendré* », en effet, bien que, de forme extérieure, il ne semble exclure que la génération, « se prend pour exclure du Père purement et simplement tout fait de s'originer d'un autre, et non pas seulement le fait de s'originer selon tel mode déterminé », ainsi que le déclare expressément saint Thomas dans le commentaire sur les *Sentences* (liv. I, dist. 28, q. 1, art 1, ad. 4um). Et au même endroit, le saint Docteur assigne comme il suit les raisons qui ont fait choisir le nom d'une procession spéciale qui est celle de la génération. « On peut, nous dit-il, en assigner une triple cause. D'abord » — et c'est la dernière raison que saint Thomas vient de nous donner ici dans la *Somme théologique*, — « c'est que la procession de l'Esprit-Saint, par ordre de nature, suppose la génération du Fils; et parce que si l'on écarte ce qui vient d'abord, ce qui vient après est écarté du coup, en niant la génération du Principe initial en Dieu, la procession par voie d'amour se trouve niée aussi. Une seconde raison est que le mot *inengendré*, selon qu'il est la notion du Père, exclut tout ce qui suit à la génération. Or, quelque chose peut suivre à la génération », en Dieu « au point de vue rationnel », c'est-à-dire selon l'ordre de la raison, « d'une triple manière : ou comme ce qui est engendré, et c'est le Fils; ou comme ce qui est reçu par voie de génération, et c'est l'essence divine » dans la Personne du Fils; « ou comme ce qui procède de l'engendré, et c'est le Saint-Esprit. Il s'ensuit que d'être inengendré, au sens qu'il a été dit, ne convient ni au Fils, ni à l'essence

divine, ni au Saint-Esprit. Enfin, une troisième raison est que la négation comprise dans le mot *inengendré* se fonde sur la raison de Principe », qu'elle suppose, ainsi que nous l'avons expliqué à l'*ad primum*. « Or, bien que le Père soit le Principe de l'une et l'autre processions divines, cependant seule la raison qui fait qu'Il est Principe de la génération est une propriété personnelle, constituant la Personne du Père, et c'est la paternité », ainsi que nous l'avons dit à l'article 2 de la question présente. « Il s'ensuit que par la négation de la génération » passive, « cette même Personne se trouve plus à propos et plus proprement notifiée ».

Le titre d'*inengendré*, selon qu'il désigne la notion propre du Père, qui est l'innascibilité, est un terme négatif. Il n'affirme pas du Père quelque chose de positif. Il présuppose cependant quelque chose de positif et de souverainement positif. Il présuppose la raison de Principe propre au Père et qui le constitue ce qu'Il est en Dieu, c'est-à-dire Principe de procession en général, et plus spécialement Principe de génération. A ce titre, on peut et on doit dire que le terme *inengendré* n'est pas purement négatif, car il ne nie pas le fait d'être engendré pour quelque genre d'être que ce soit ; il le nie dans un genre déterminé, si on peut s'exprimer de la sorte; il le nie en Dieu. Et encore, non pas de quoi que ce soit en Dieu, mais dans l'ordre des Personnes; et parmi les Personnes, dans l'ordre de Principe; bien plus, de celle qui est Principe par voie de génération, c'est-à-dire du Père. La négation en quelque façon privative que signifie directement le mot *inengendré* se fonde sur la raison de Principe, selon que cette raison est la notion du Père. Et l'on voit que le mot *inengendré*, selon que nous l'entendons ici, est un terme notionnel. Il désigne une notion, en Dieu, et non pas un attribut. Il y a cette différence entre la notion et l'attribut, que la notion se dit en raison des Personnes, tandis que l'attribut se dit en raison de l'essence. Les attributs sont accessibles à la raison, et nous pouvons, en effet, les démontrer. Les notions, au contraire, se rattachent au mystère de la Trinité, et jamais, sans la révélation, nous n'aurions eu possibilité de les connaître

ou d'en parler. Ce qui, dans les controverses des Grecs sur le mot *inengendré*, faisait la confusion, c'est qu'on ne distinguait pas assez entre ce mot pris comme notion, et ce même mot pris comme attribut en Dieu. Car le mot *inengendré* peut être pris dans les deux sens. Les philosophes païens, qui ne connaissaient point le mystère de la Trinité, accordaient, au sujet du Premier Principe de toutes choses, qu'Il était inengendré. Mais ils prenaient ce mot en tant qu'il désigne un attribut convenant à la nature divine, au même titre que les mots *immense*, ou *éternel*, ou *infini*, que nous disons de Dieu, d'une façon absolue. Pour nous, au contraire, quand nous parlons d'*inengendré*, ou d'*innascible* et d'*innascibilité*, dans le traité *de la Trinité*, nous prenons ces termes au sens notionnel, et selon qu'ils s'appliquent, non pas à Dieu considéré d'une façon absolue et dans sa nature divine, mais à telle Personne déterminée, en Dieu, à la Personne qui a raison de Principe par rapport aux autres et qui elle-même n'a pas de Principe. C'est en ce sens que nous disons que le mot *inengendré* exprime une négation en quelque manière privative, fondée sur la raison de Principe, selon que cette raison est la notion du Père (Cf. *Capreolus*, Ier liv. des *Sentences*, dist. 28, q. 1 ; — de l'édition *Paban-Pègues*, t. I, pp. 261 et suivantes).

Et du même coup, nous voyons le bien-fondé de ce que nous a dit saint Thomas à l'article 3 de la question précédente, et qu'il nous redira à la question 40, article 3, savoir : « que l'innascibilité n'est pas une *propriété personnelle* ou constitutive du Père, bien qu'elle soit, nous venons de l'établir, une *propriété de la Personne du Père*. C'est qu'en effet, ainsi que l'explique saint Thomas, dans son commentaire sur les *Sentences* (1er livre, dist. 28, q. 1, art. 2), « nous constatons parmi les êtres qui nous entourent, que tout ce qui suit à l'être complet d'une chose n'est pas constitutif de cette chose-là. Pareillement, en Dieu, tout ce qui, dans l'ordre de l'intelligence, présuppose ce par quoi la Personne est constituée, ne peut pas être tenu comme constitutif de la Personne. De là vient que la spiration commune » au Père et au Fils, « ne peut pas être une propriété personnelle ; car elle suppose dans le Père et dans le Fils la génération active et passive », ou

les propriétés de paternité et de filiation, « qui constituent ces Personnes. De même pour l'innascibilité. Elle signifie », nous l'avons dit, « une négation qui se fonde sur la raison de Principe. Elle présupposera donc, dans l'ordre intellectuel, cette raison de Principe sur laquelle elle se fonde et qui est la paternité. C'est pour cela qu'elle ne peut pas constituer la Personne du Père et qu'elle n'est pas une propriété personnelle ». Nous n'avons pas, pour le moment, à nous attarder davantage sur ce point. Nous aurons à revenir, d'une façon plus expresse, sur cette question des propriétés constitutives des Personnes en Dieu, à la question 40.

Au Père convient excellemment la question de *Principe* dans l'auguste et très sainte Trinité; non pas toutefois que ce soit là son nom propre; car Il partage ce nom, d'une certaine manière, avec le Fils. Son nom propre, celui qui le distingue de tout ce qui n'est pas Lui, c'est son nom de *Père*. Et ce nom de Père lui convient par excellence, par antonomase. Tout autre le participe de Lui, non seulement parmi les créatures, mais même selon qu'on appelle de ce nom l'auguste Trinité par rapport à nous; et l'on peut entendre en ce sens, qui est le plus profond, la parole de saint Paul aux *Éphésiens*, ch. III, v. 15 : *de Lui tire son nom toute paternité au ciel et sur la terre*. A côté de ce nom de *Père*, il en est un autre qui convient aussi en propre à la première Personne, bien qu'il ne désigne plus aussi directement une relation avec les autres Personnes; c'est le nom d'*Inengendré* qui nie du Père le fait d'avoir une Personne de laquelle Il s'origine comme le Fils s'origine de Lui; ce qui revient à nier purement et simplement du Père qu'Il ait ou puisse avoir aucun Principe. — Nous venons d'étudier ce qui avait trait à la Personne du Père et ce qui lui convenait en raison de ses notes caractéristiques. — « Nous devons étudier maintenant ce qui a trait à la Personne du Fils. Or, il y a trois noms qu'on attribue au Fils : les noms de *Fils*, de *Verbe* et d'*Image* ». Il faudrait donc nous poser trois questions correspondant à chacun de ces noms. « Mais, remarque saint Thomas, la raison de Fils a été considérée dans la raison de Père », puisque ce sont deux termes

corrélatifs. Et, par suite, il n'y a pas à développer une question spéciale à son sujet. Aussi bien, saint Thomas annonce qu'il ne nous reste à traiter de la seconde Personne « qu'en tant qu'on l'appelle des noms de *Verbe* et d'*Image* ». Ce sera l'objet des deux questions suivantes, q. 34 et q. 35.

Avant de venir à la première de ces deux questions, il ne sera pas inutile de nous remémorer, en l'appliquant au Fils, désigné par ce nom de *Fils*, ce que nous avons établi au sujet du *Père*. Saint Thomas vient de nous dire, en effet, que ces deux termes s'expliquent l'un par l'autre.

Et d'abord, nous devrons dire que de même que le mot *Père* désigne par excellence la première personne, de même le mot *Fils* désigne par excellence la seconde. De même que le Père est Père par antonomase, qu'Il est Père au sens premier et parfait de ce mot, qu'Il est *le Père*, tout court et sans addition, de même le Fils est Fils par antonomase, Il est Fils au sens premier et parfait de ce mot, Il est *le Fils*, tout court et sans addition. C'est là le nom qui lui convient le mieux, qui le prend pour ainsi dire tout entier, qui s'identifie à Lui et désigne directement, adéquatement, la relation qui est tout Lui-même, ainsi qu'il a été dit du Père. Nommer le Père, c'est nommer le Fils; et nommer le Fils, c'est nommer le Père. C'est là le sens de l'admirable parole que nous lisons dans l'Évangile (en saint Matthieu, ch. xi, v. 27; et en saint Luc, ch. x, v. 22) : *Toutes choses m'ont été livrées par mon Père; et personne ne sait quel est le Fils, si ce n'est le Père; ou quel est le Père, si ce n'est le Fils et celui à qui le Fils aura voulu le révéler*. Aussi bien, de même que le Fils, pour désigner le Père, en tant que Personne distincte, use presque toujours du mot *Père*, dans l'Évangile, et s'Il emploie quelquefois dans ce sens le mot Dieu, c'est parce que, bien qu'étant Dieu lui aussi, il entrait dans l'économie du mystère de son incarnation qu'Il disparaisse et renonce pour un temps, comme parle saint Paul (aux *Philippiens*, ch. ii), aux prérogatives de sa divinité; — de même, c'est par le mot *Fils* qu'Il se désigne Lui-même personnellement. Et nous avons montré plus haut, en citant de nombreux textes de l'Écriture (q. 27,

art. 1), qu'il fallait entendre ce mot *Fils*, quand il est appliqué à la seconde Personne de la Très Sainte Trinité, dans nos saints Livres, au sens le plus transcendant et le plus parfait. C'est d'ailleurs ce mot qui revient toujours dans les formules les plus solennelles et les plus usitées qui servent à désigner expressément, dans l'Écriture Sainte et dans la liturgie, le mystère de la Très Sainte Trinité. Nous lisons en saint Matthieu (ch. XVIII, v. 19), proféré par le Christ au moment où Il envoyait ses disciples à la conquête du monde : *Allez et enseignez toutes les nations, les baptisant au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit.* De même, dans la formule liturgique par excellence de la doxologie dans l'Église, nous lisons ces mêmes mots : *Gloire soit au Père, au Fils et au Saint-Esprit.*

Il est aisé de comprendre après cela pourquoi le pape Pie VI n'hésita pas à signaler comme « dangereuse pour la foi des faibles » la proposition émise « imprudemment » par le concile de Pistoie au sujet du mot *Verbe*, que ce concile semblait vouloir préférer au mot *Fils* pour désigner la seconde Personne de la sainte Trinité. Le concile avait dit, au sujet des trois Personnes divines, qu' « il était plus exact, selon leurs propriétés personnelles et incommunicables, de les appeler Père, Verbe et Esprit-Saint ; — comme si, ajoute le Pape, on devait tenir pour moins exacte et moins propre l'appellation de Fils, consacrée en tant de passages de la sainte Écriture, par la voix même du Père tombée du ciel et de la nuée », sur le bord du Jourdain et au Thabor, « par la formule du baptême imposée par le Christ, par la célèbre confession qui valut à Pierre d'être appelé bienheureux par le Christ ; — et comme si nous ne devions pas retenir plutôt ce que le Docteur angélique, enseigné lui-même par saint Augustin, nous apprend, que *dans le nom de Verbe est comprise la même propriété que dans le nom de Fils* (q. 34, art. 2, *ad 3um*), ce que saint Augustin exprimait en disant : *nous l'appelons Verbe par cela même qu'il est Fils* » (*de la Trinité*, liv. VII, ch. 11) [Cf. Denzinger, n° 1460].

Le mot *Fils* est donc par excellence le nom propre et personnel de la seconde Personne de la Très Sainte Trinité. Nul autre ne la désigne mieux ni plus exactement. Car, à aucune autre

personne le mot Fils ne convient comme à elle. Et nul autre mot n'exprime plus excellemment le *rapport personnel* qui la constitue. Nous ferons même remarquer, à ce sujet, que le mot *Fils* tout court et sans addition aucune, désigne plus excellemment la seconde Personne de la Trinité que l'expression complexe *Fils de Dieu*. L'expression fils de Dieu, en effet, même si on l'entend par antonomase, avec un grand F, ne dit rien de plus que le mot *Fils* tout court. Bien plus, elle n'a toute sa rigueur qu'en entendant le mot Dieu au sens du mot Père; car il ne peut pas y avoir d'autres Fils du Père, au sens précis, le Père n'ayant de fils adoptif qu'en communion avec le Fils et l'Esprit-Saint. Ce n'est que par appropriation, appropriation très fondée, nous l'avons dit (art. 3), mais enfin ce n'est que par appropriation que les fils adoptifs de Dieu sont appelés fils du Père. A vrai dire et selon la rigueur des termes, ils sont les fils adoptifs de toute la Trinité : Père, Fils et Saint-Esprit. Lors donc que nous disons *Fils de Dieu*, nous exprimons moins excellemment la Personne du Fils, que si nous disons *le Fils*, tout court. Aussi bien voyons-nous, dans l'Évangile, que presque jamais Notre-Seigneur ne s'appelle Lui-même *Fils de Dieu*. Il ne parle que de son *Père*. Et Il se dit Lui-même *le Fils*, tout court, appellation plus profonde et plus excellente que s'Il disait *Fils de Dieu*.

Cette appellation *fils de Dieu*, en effet, peut être participée par les créatures, tandis que l'appellation de *Fils*, tout court, ne peut pas l'être. Parmi les créatures, ceux qui ont raison de fils, ne sont pas *fils* selon tout eux-mêmes, si l'on peut ainsi dire. Cette appellation désigne quelque chose d'accidentel affectant leur personne. Pour la seconde Personne de la sainte Trinité, au contraire, le mot *Fils* la désigne tout entière. Il s'identifie avec elle. Elle est *le Fils*, comme le Père est *le Père;* et nul, en dehors d'elle, n'est *le Fils*, pas plus que nul n'est *le Père*, en dehors du Père.

Nous avons dit que l'appellation de *fils de Dieu* pouvait être participée par la créature. On se rappelle que c'est par rapport à la Trinité tout entière que la créature est appelée *fils de Dieu*, dans un sens participé. Et bien que Dieu puisse être dit, en un premier sens très général, le Père de toutes les créatures, sans

en excepter les créatures dénuées de raison, cependant l'appellation de *fils de Dieu* ou *enfants de Dieu* est réservée aux seules créatures raisonnables ou intellectuelles, qui sont l'ange et l'homme. Il y a même, pour l'ange et pour l'homme, un sens plus élevé donné à l'appellation *enfants de Dieu*. C'est en tant que Dieu les a *adoptés*, en les prédestinant à partager dans le ciel l'*héritage* qui appartient en propre à son Fils unique. On peut encore aller plus loin et dire que par la restauration du genre humain dans la Personne du *Fils de Dieu incarné*, l'homme est devenu, à un titre tout spécial, le *frère du Christ* et partant l'*enfant de Dieu*. L'ange est bien, lui aussi, fils de Dieu par adoption; mais sa grâce et sa gloire le conforment directement au Fils de Dieu considéré antérieurement à l'Incarnation. Pour nous, au contraire, c'est désormais la grâce *rédemptive*, c'est-à-dire la grâce de Dieu passant par Jésus-Christ, qui nous fait enfants de Dieu. La qualité d'enfants de Dieu revêt donc en nous une modalité spéciale et qui ajoute, si possible, à l'éminente dignité qu'elle nous confère. Nous sommes enfants de Dieu, parce que nous ne faisons *qu'un* avec son Fils unique incarné, étant non seulement *ses frères*, mais même *ses membres*. Nous aurons à revenir sur ces splendides vérités, quand nous verrons le traité de la grâce ou le traité de l'Incarnation et des sacrements.

Avec le nom de *Fils*, ce sont les noms de *Verbe* et d'*Image* qui servent à désigner la seconde Personne de la Très Sainte Trinité. Nous venons de rappeler brièvement ce qui se rattachait au nom de *Fils*. Il nous faut maintenant considérer ce qui concerne le nom de *Verbe*.

C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION XXXIV.

DE LA PERSONNE DU FILS DÉSIGNÉE PAR LE MOT *VERBE*.

Cette question comprend trois articles :

1° Si le *Verbe* est dit essentiellement en Dieu, ou personnellement?

2° Si c'est le nom propre du Fils?

3° Si dans le nom de *Verbe* est compris un rapport aux créatures?

De ces trois articles, les deux premiers considèrent le nom de *Verbe* en Dieu ; le troisième le considère dans ses rapports avec les créatures. — En Dieu, il s'agit de déterminer si c'est un nom personnel (art. 1) ; et quelle Personne il désigne (art. 2). — Et d'abord, si c'est un nom personnel.

C'est l'objet de l'article premier.

Article Premier.

Si le mot *Verbe*, en Dieu, est un nom personnel?

Quatre objections veulent prouver que « le mot *Verbe* en Dieu n'est pas un nom personnel ». — La première arguë de ce que « les noms personnels se disent au sens propre en Dieu. Tels les mots *Père* et *Fils*. Or, le mot *Verbe* se dit en Dieu d'une façon métaphorique, ainsi que s'en exprime Origène, dans son commentaire *sur saint Jean* (ch. 1, v. 1). Donc le mot *Verbe* n'est pas un nom personnel en Dieu ». — La seconde objection est formée d'un double texte de saint Augustin et de saint Anselme. « D'après saint Augustin, au livre *de la Trinité* (liv. IX, ch. x), *le verbe est une connaissance avec amour* ; et d'après saint Anselme, dans *le Monologue* (ch. LXIII ou LX), *parler, pour l'Esprit souverain, n'est rien autre que voir en pensant*. Or, la connaissance, et la pensée, et l'intuition, se disent en Dieu

selon l'essence. Donc, le Verbe ne se dit pas personnellement en Dieu ». — La troisième objection est à souligner quatre fois. Elle touche à une des difficultés maîtresses du traité de la Trinité et nous vaudra une réponse souverainement importante. Elle est ainsi conçue : « Il est de l'essence du verbe qu'il soit dit », de la parole qu'elle soit parlée. Or, d'après saint Anselme (*Monologue*, ch. LXII, LXIII, ou LX), de même que le Père est *entendant,* et que le Fils est entendant, et que le Saint-Esprit est entendant ; de même le Père est parlant, et le Fils est parlant, et le Saint-Esprit est parlant » ; on peut dire de chacun des trois qu'Il parle comme on dit de chacun des trois qu'Il entend (au sens où Bossuet prend ce mot et pour signifier l'acte d'intelligence). « Pareillement, chacun des trois est parlé ou dit. Donc le Verbe se dit essentiellement, en Dieu, et non pas personnellement ». — La quatrième objection, s'appuyant sur un texte de l'Écriture, dit que « le Verbe de Dieu est *fait ;* nous lisons, en effet, dans le psaume CXLVIII (v. 8) : *Feu, grêle, neige, glace, vents des tempêtes, qui faites son Verbe.* Or, il n'est pas de Personne divine qui soit faite. Donc le mot *Verbe* n'est pas un terme personnel en Dieu ».

L'argument *sed contra* est un beau texte de « saint Augustin, au VIIe livre *de la Trinité* (ch. II) » où il est « dit : *De même que le Fils se réfère au Père, de même le Verbe à ce dont Il est le Verbe.* Or le mot *Fils* est un terme personnel, à cause qu'il se dit par mode de relation. Pareillement donc le mot *Verbe* ». — Que le Verbe soit dit personnellement en Dieu, nous en avons, dans la tradition ecclésiastique, des preuves innombrables et décisives. Il y a d'abord le premier verset de saint Jean dans son Évangile : *Au commencement était le Verbe, et le Verbe était en Dieu et le Verbe était Dieu.* Puisque depuis toujours le Verbe, qui était Dieu, était en Dieu, c'est donc qu'Il se distinguait d'un autre qui était Dieu pourtant comme Lui. Et comme tout ce qui est essentiel en Dieu est indistinct, il s'ensuit que le Verbe, distinct de Dieu, et Dieu cependant, ne se dit pas d'une façon essentielle, ou selon l'essence, mais personnellement en Dieu. Le même saint Jean nous dit, dans la première de ses Épîtres, ch. I, v. 1 et suiv. : *Ce qui était dès le*

commencement, ce que nous avons entendu, ce que nous avons vu de nos yeux et ce que nos mains ont touché du Verbe de vie — car la Vie a été manifestée, et nous l'avons vue, et nous rendons témoignage, et nous vous annonçons la Vie éternelle, qui était dans le sein du Père et qui nous a été manifestée. Dans ce texte nous trouvons encore nettement marquée la distinction du *Verbe de vie* existant dès le commencement dans le sein du Père. Nous lisons aussi dans l'Apocalypse de saint Jean, ch. XIX, v. 11 et suivants : *Puis je vis le ciel ouvert, et il parut un cheval blanc ; Celui qui le montait s'appelle Fidèle et véritable ; Il juge et combat avec justice. Ses yeux étaient comme une flamme ardente : Il avait sur la tête plusieurs diadèmes et portait un nom écrit que nul ne connaît que Lui-même : Il était revêtu d'un vêtement teint de sang : son nom est le Verbe de Dieu. Les armées du ciel le suivaient sur des chevaux blancs, vêtues de fin lin, blanc et pur. De sa bouche sortait un glaive affilé, à deux tranchants, pour en frapper les nations. C'est Lui qui les gouvernera avec un sceptre de fer ; et c'est Lui qui foulera la cuve du vin de l'ardente colère du Dieu tout-puissant. Sur son vêtement et sur sa cuisse, Il portait écrit ce nom : Roi des rois et Seigneur des seigneurs.* De ce texte il résulte manifestement que le *Verbe de Dieu* est une Personne; et nous voyons même ici qu'il s'agit de la Personne divine dont il est dit par le même saint Jean, au v. 14 du premier chapitre de son Évangile : *Et le Verbe s'est fait chair.* Le *Verbe de Dieu* dont nous parle ici saint Jean, est, en effet, distinct du *Dieu tout-puissant* et son nom est pourtant : *Roi des rois et Seigneur des seigneurs.* Chacun sait d'ailleurs que saint Jean est par excellence l'évangéliste et l'apôtre du *Verbe.* C'est même pour cela que les *Aloges*, dont parle saint Épiphane (*des Hérésies* 51, 3), appelés ainsi parce qu'ils étaient les ennemis du Verbe (du mot grec ἄλογοι, *qui nient le* λόγος, *le Verbe*) rejetaient les écrits de saint Jean, où se trouvent les textes que nous venons de citer. Donc, il est manifeste que pour saint Jean le mot *Verbe* désigne une Personne, et non pas la nature ou l'essence en Dieu. — Les conciles se sont faits l'écho de la doctrine scripturaire. Nous lisons dans les actes du Ve concile œcuméni-

que tenu à Constantinople, en 553 (Exposition de la foi) : *Un seul Dieu Père du Verbe vivant, de la Sagesse subsistante, de la Puissance, du Charactère éternel, Parfait qui engendre un Parfait, Père et Fils unique ; un seul Seigneur, seul d'un seul, Dieu de Dieu, charactère et image de la divinité, Verbe qui opère,* etc. Le même concile, dans son canon 2e, dit : *Si quelqu'un ne confesse pas que pour le Verbe de Dieu il y a deux naissances,* etc.., *qu'il soit anathème.* De même, dans le canon 3e : *Si quelqu'un dit que autre est le Dieu Verbe qui a fait les miracles, et autre le Christ qui a souffert... et non pas le seul et le même Notre-Seigneur Jésus-Christ, Verbe de Dieu incarné et fait homme, à qui appartiennent et les miracles et la passion qu'Il a spontanément subie dans sa chair, — qu'il soit anathème* [Cf. Denzinger, nos 173, 174]. Le concile de Latran, tenu en 649, sous Martin I, proclame la même doctrine, dans son canon 2e : *Si quelqu'un, conformément à la doctrine des saints Pères, ne confesse pas, au sens propre et en toute vérité, que le même et un Dieu Verbe de la sainte et consubstantielle et adorable Trinité est descendu du ciel, s'est incarné,* etc..., *qu'il soit condamné* (Denzinger, n° 203). On la retrouve toujours la même, dans le symbole du XIe concile de Tolède, en 675 (Denzinger, n° 230). Il n'est rien de plus ferme, dans le langage chrétien, que cette expression de *Verbe de Dieu*, prise au sens personnel.

Saint Thomas, au corps de l'article, va justifier cette acception du mot *Verbe* dans le langage chrétien. « Le nom de *Verbe*, en Dieu, nous dit-il, si on le prend au sens propre, est un nom personnel et nullement essentiel ». Toute la force de cette proposition dépend de l'incidente conditionnelle qu'elle renferme. Aussi bien saint Thomas va l'expliquer avec soin. Il nous avertit qu'« on peut parler de *verbe*, quand il s'agit de nous, même en prenant ce mot dans son sens propre, d'une triple manière. Il y a une quatrième manière dont on peut aussi parler du *verbe*, mais » non plus en prenant ce mot dans son sens propre ; « c'est une acception impropre et figurative » ou par mode de métaphore.

Remarquons tout de suite que le mot *verbe* dont il s'agit ici

n'est que la traduction du mot latin *verbum*, qui, lui-même, traduit le mot grec λόγος. Ce mot λόγος, même dans son sens propre, est susceptible, en grec, d'une foule d'acceptions. Toutes ces acceptions se rattachent cependant à quelque chose d'unique : elles impliquent toutes un certain rapport à la faculté maîtresse qui est en nous et que nous appelons la *raison*. De même, le mot latin *verbum* (en français, le *verbe*) se rattache à cette faculté. Il correspond très exactement au mot français *la parole*.

« Ce qui, chez nous, déclare saint Thomas, est le plus communément et le plus manifestement appelé *verbe* » ou *parole*, « c'est ce que la voix profère » au dehors, « et qui procède de l'intérieur quant aux deux choses qui se trouvent dans la parole extérieure, savoir la voix elle-même et la signification de la voix. C'est qu'en effet, la voix » ou les mots proférés au dehors, « signifient la conception de l'intelligence, au témoignage d'Aristote dans son 1er livre du *Perihermenias* (ch. I, n° 2; de saint Th. leç. 2); et de même la voix procède de l'imagination, selon qu'il est dit au livre *de l'Ame* (liv. II, ch. VIII, n° 11; de saint Th. leç. 18). Quant à la voix » ou plutôt au son inarticulé « qui n'aurait pas un sens » voulu, « on ne peut pas l'appeler *verbe* » ou *parole*. Toute parole implique nécessairement une signification déterminée. « La voix extérieure est donc appelée *verbe* » ou *parole*, « parce qu'elle signifie la conception intérieure de l'esprit. Il s'ensuit que cette conception intérieure de l'esprit est ce qui mérite premièrement et principalement le nom de *verbe* » ou de *parole;* « puis, la voix elle-même qui signifie la conception intérieure; et enfin, l'imagination du mot ».

L'ordre que nous indique ici saint Thomas dans l'acception du mot *verbe* ou *parole*, au sens propre, est plutôt l'ordre naturel ou logique, que l'ordre selon lequel la connaissance de ce mot se succède pour nous. Dans l'ordre de connaissance, en effet, selon que saint Thomas lui-même nous le disait tout à l'heure, c'est la parole extérieure qui se présente à nous d'abord ; c'est à elle que le mot *parole* a été premièrement appliqué ; et ce mot n'a été appliqué qu'ensuite à la conception de l'intelligence ou à la représentation imaginative du mot. « La pa-

role extérieure, nous dit saint Thomas, dans la question *de Veritate*, q. 4, art. 1, précisément parce qu'elle est quelque chose de sensible, est pour nous plus connue que le verbe intérieur; et voilà pourquoi, à considérer l'imposition du nom, c'est d'abord la parole extérieure qui a été appelée de ce nom, et puis la parole intérieure. Dans l'ordre naturel, cependant, le verbe intérieur précède la parole extérieure. Il en est, en effet, la cause finale et la cause efficiente. La cause finale, parce que la parole extérieure a pour but, quand nous la disons, de faire connaître la parole intérieure; et l'on voit par là que le verbe intérieur est ce qui est signifié par la parole extérieure : or la parole extérieure signifie ce qui est dans l'intelligence à titre d'objet connu; elle ne signifie pas l'acte d'intelligence, ni même l'*habitus* de science, ou la faculté, si ce n'est en tant que tout cela rentre dans l'intelligence à titre d'objet connu; et donc c'est cet objet connu, selon qu'il est dans l'intelligence, que la parole extérieure a pour but de signifier »; d'où il suit qu'il en est, ainsi que nous l'avons dit, la cause finale. « Il en est aussi la cause efficiente. C'est que la parole proférée extérieurement, dès là qu'elle est un signe artificiel, a pour principe la volonté, comme tout ce qui est artificiel. Aussi bien, de même que, pour les autres choses qui procèdent de l'art, une certaine image de l'œuvre à réaliser doit préexister dans la pensée de l'artiste, pareillement dans l'esprit de celui qui profère la parole extérieure préexiste une certaine image de cette parole. De même donc que s'il s'agit de l'artiste, il y a trois choses à considérer : la fin ou l'œuvre qu'il se propose, l'image ou le type qu'il s'en forme au dedans de lui, et cette œuvre extérieurement réalisée; de même, en celui qui parle, nous trouvons trois sortes de verbes ou de paroles : ce qui est conçu par l'intelligence et que la parole extérieure a pour but de signifier : c'est la parole du cœur ou le verbe mental, qui s'exprime sans le secours de la voix; l'image de la parole extérieure, et qui, pour être intérieure, est cependant la voix en image », ou la voix déja formée dans l'imagination; « enfin, la parole exprimée au dehors, et qui est la parole de la voix » ou, si l'on veut, la parole parlée. « Et de même » — pour garder toujours notre comparaison — « que dans l'ar-

tiste nous avons d'abord l'intention du but à atteindre, puis la forme de l'objet d'art qu'il élabore, et enfin la réalisation de son œuvre au dehors; pareillement, en celui qui parle, la parole du cœur précède la parole imagée, qui est elle-même suivie de la parole parlée ».

Dans son commentaire sur les *Sentences* (liv. I, dist. 27, q. 2, art. 1), saint Thomas explique comme il suit les trois sortes de verbes ou de paroles qui nous occupent. « Notre action de parler, dit-il, est un certain acte corporel. Il s'ensuit que nous devrons y retrouver tout ce qui est requis pour les mouvements de cette sorte. Or, il y a ceci de propre aux mouvements corporels de l'homme, quand ils sont délibérés, qu'il faut qu'un jugement ou une délibération dans la partie intellective les précède. Mais, parce que l'intelligence a pour objet l'universel, tandis que les actes portent sur l'individuel, à cause de cela il faut qu'il y ait une certaine faculté d'ordre particulier qui saisisse et qui se forme l'intention particulière de la chose sur laquelle doit porter l'opération. En troisième lieu, viendra le mouvement dans le corps par l'entremise des énergies motrices attachées aux muscles et aux nerfs. Si bien que nous aurons comme une sorte de syllogisme dont la partie intellective nous fournira la majeure universelle, la partie sensible la mineure particulière, et l'acte extérieur la conclusion. — Si donc nous prenons l'action de parler selon qu'elle est dans la partie intellective seulement, nous avons la parole ou le verbe du cœur; selon qu'elle est dans l'imagination, c'est-à-dire quand quelqu'un imagine les mots dont il se servira pour exprimer le concept de l'intelligence, nous avons la parole d'image; selon que déjà elle est un acte extérieur dû au mouvement de la langue et des autres organes corporels, nous avons la parole parlée » ou la parole au sens premièrement donné à ce mot.

« Ces trois modes de verbes ou de paroles, ajoute saint Thomas dans l'article de la *Somme théologique* que nous commentons, sont marqués par saint Jean Damascène (dans son livre de *la Foi orthodoxe*), liv. I, chap. XIII. Il y explique que *l'on appelle verbe le mouvement naturel de l'intelligence selon lequel elle se meut et elle entend et elle pense, telle une lumière et un*

éclat : c'est le premier; *on appelle verbe aussi ce qui* n'est pas articulé en paroles, mais *se trouve prononcé dans le cœur ;* voilà le troisième; *enfin on appelle verbe ce qui est le messager de l'intelligence ;* c'est le second ». N'oublions pas que, dans l'article de la *Somme*, saint Thomas a interverti l'ordre des trois acceptions du mot *verbe*. Il a placé au troisième rang le verbe d'image; parce que, observe très justement Cajétan, cette acception du mot *verbe* est celle où la raison de verbe se trouve le moins parfaitement réalisée.

On nous saura gré de reproduire ici une page du P. Lacordaire où nous retrouvons la doctrine que saint Thomas vient de nous exposer : « Vous figuriez-vous que de l'air agité, en quelque manière que ce fût, eût la puissance d'obtenir les effets prodigieux que je vous ai décrits? Sans doute, à cause de notre état présent où l'âme est unie à un corps, la parole aussi a un corps; elle entraîne une action extérieure qui met de l'air en mouvement. Mais ce n'est là que le fantôme de la parole. Fermez vos lèvres, recueillez-vous, renfermez votre âme en elle-même; n'entendez-vous pas qu'elle vous parle? N'entendez-vous pas que, sans l'ébranlement d'aucun organe physique, elle articule intérieurement des mots, prononce des phrases, enchaîne un discours? N'entendez-vous pas qu'elle s'anime, s'échauffe, qu'elle devient éloquente, qu'elle vous persuade, et que cependant tout est immobile au centre et aux extrémités de votre corps? La parole extérieure n'est que la pâle et mourante expression de la parole intérieure, et la parole intérieure, c'est la pensée elle-même s'engendrant au fond de l'âme par une immatérielle fécondité. S'il en était autrement, si parler n'était que remuer de l'air, concevriez-vous que l'air fût le véhicule des idées et des sentiments, qu'il allât saisir votre intelligence dans ses impénétrables réduits et l'enlever à ses propres conceptions? La parole est une puissance spirituelle, unie dans l'homme à un organe sensible et lui donnant l'impulsion, comme l'âme, dans la totalité de ses forces, donne l'impulsion à tout le corps ». (56e conférence, de *la prophétie :* à lire, dans son entier, cette superbe conférence où l'on trouve, sur la parole de l'homme et sur la parole de Dieu, des aperçus éblouissants.)

Nous avons vu ce qu'il fallait entendre par les mots *verbe* ou *parole*, pris dans leur sens propre. Saint Thomas nous a dit aussi que ces mots pouvaient se prendre dans un sens figuré, et il nous explique qu'« on entend par là ce que la parole exprime ou ce qu'elle fait; c'est ainsi, observe-t-il, que nous avons coutume de dire, en désignant telle chose ou tel acte qu'on avait signifié, soit par mode d'indication, soit par mode de commandement : *c'était la parole que je vous avais dite* ou *que le roi vous avait mandée* ».

Après avoir précisé ces diverses acceptions du mot *verbe* ou *parole*, saint Thomas, venant à la preuve de sa conclusion qu'il avait énoncée au début du corps de l'article, ajoute : « On emploie dans son sens propre le mot *Verbe* en Dieu, selon que le verbe s'entend du concept de l'intelligence ». C'est la première des trois acceptions mentionnées tout à l'heure, en les prenant dans leur ordre logique ou naturel : ce que le P. Lacordaire appelait « la pensée elle-même s'engendrant au fond de l'âme par une immatérielle fécondité ». Il est évident, en effet, comme le remarque saint Thomas, dans la question *de Veritate*, q. 4, art. 1, que « le verbe ou la parole, au sens du mot proféré extérieurement par l'organe du corps, ne saurait être dit de Dieu au sens propre; ni même le verbe ou la parole qui n'est que l'image du mot extérieur ». Ce qui n'est pas à dire assurément, comme le voudraient entendre parfois certains modernes, que Dieu ne puisse pas, s'Il le veut, communiquer avec l'homme et lui parler, même extérieurement. Seulement, cette parole extérieure n'appartient pas à Dieu, si l'on met à part le mystère du Verbe fait chair, comme nous appartient à nous la parole que nous proférons à l'aide des organes de notre corps. Cette parole extérieure de Dieu est une intervention miraculeuse de sa puissance utilisant le monde de la créature sensible pour nous manifester sa pensée ou sa parole intime. « Dieu peut nous parler extérieurement, dit excellemment le P. Lacordaire, s'il lui plaît de donner à ses communications un caractère de publicité et d'authenticité. Il est vrai qu'en soi-même Dieu n'est pas uni à un corps, et qu'ainsi sa parole n'a pas un organe qui lui soit naturellement et personnellement soumis » (à l'exception, nous l'avons

dit, du mystère de l'Incarnation); « mais la nature tout entière est à son égard plus obéissante que notre corps à nous-même; Il a sur elle le droit de toute la puissance créatrice, et il lui est aussi simple d'en user qu'à nous d'user de la portion de matière organisée qui nous est assujettie » (Conférence précitée).

C'est donc, à prendre le mot *parole* dans son sens propre et rigoureux, comme désignant le concept de l'intelligence que nous l'attribuerons à Dieu. Saint Thomas cite à l'appui de cette acception du mot Verbe, en Dieu, un très beau texte de saint Augustin dans son livre XV *de la Trinité* (ch. x) : *Quiconque peut entendre le verbe, non pas seulement avant qu'il résonne au dehors, mais même avant que l'image des mots ne l'enveloppe, celui-là peut déjà se faire quelque idée de ce Verbe dont il est dit : Au commencement était le Verbe.* « Or, poursuit saint Thomas, il est de l'essence du concept de l'esprit, qu'il procède d'un autre, c'est-à-dire de la connaissance de celui qui le conçoit ». Retenons ces paroles du saint Docteur. Nous y retrouvons la doctrine exposée plus haut, dès le premier article de ce traité, relativement à la nature du verbe. Pour saint Thomas, ainsi qu'il s'en explique nettement lui-même, dans le *de Potentia Dei*, q. 8, art. 1, la conception de l'esprit qui seule mérite, à proprement parler, le nom de verbe, parmi tout ce qui est dans l'intelligence, se distingue nettement et de l'intelligence, et de l'espèce intelligible, et de l'acte même de l'intelligence, et de la chose que l'intelligence connaît quand elle entend. « L'entendement, nous dit-il, quand il entend, peut avoir rapport à quatre choses, savoir : l'objet qu'il entend, l'espèce intelligible qui le constitue en acte, l'acte même d'entendre, et la conception qu'il enfante. Cette conception diffère des trois autres choses mentionnées. Elle diffère de l'objet que l'on entend, puisque parfois cet objet est extérieur à l'entendement ; la conception de l'entendement au contraire ne peut être que dans l'entendement ; il y a aussi que la conception de l'entendement est ordonnée à la chose entendue comme à sa fin : c'est, en effet, pour connaître l'objet proposé à son action que l'entendement forme au dedans de lui la conception de cet objet. Cette conception diffère aussi de l'espèce intelligible; car l'espèce intelligible qui constitue l'entende-

ment en acte est considérée comme le principe de l'action de l'entendement : tout agent, en effet, agit selon qu'il est en acte ; et il est constitué en acte par une certaine forme qui devient ainsi principe d'opération. Enfin, elle diffère aussi de l'action de l'entendement, parce qu'elle est considérée elle-même comme le terme de cette action, en étant pour ainsi dire le fruit. C'est que l'entendement, par son action, forme la définition de la chose, ou même une proposition affirmative ou négative. Or, cette conception de l'entendement parmi nous est appelée, proprement, verbe ou parole. »

Le P. Lacordaire a décrit admirablement cette action de notre entendement ayant pour fruit la parole intérieure qui se communique, à l'aide de la parole extérieure, pour enfanter dans celui qui l'écoute une parole intérieure semblable à elle. « L'effet de la parole, dit-il, est l'illumination de l'entendement. Que se passe-t-il entre l'intelligence qui parle et l'intelligence qui écoute? » et on peut poser la même question pour l'intelligence qui se parle à elle-même. « Évidemment, la première présente à la seconde un objet intelligible, c'est-à-dire une vérité. Car toute vérité, si profonde qu'elle soit, est intelligible, et peut s'énoncer au moyen de la parole, qui est le moule et la représentation du vrai. Mais il ne suffit pas, pour que la parole ait son effet d'illumination, qu'elle présente à l'esprit un objet intelligible. Il faut, de plus, que les termes dont l'enchaînement logique constitue la parole aient leur évidence individuelle, afin que l'esprit en saisisse le sens, c'est-à-dire découvre sous chaque mot l'idée qui s'y trouve, et par suite l'idée générale que renferme le discours. C'est ce qui a lieu par la définition. Au moyen de la définition, la parole illumine la parole en la décomposant dans des éléments si simples, que chaque mot devient un éclair, ou, si vous l'aimez mieux, un rayon de la lumière totale qui fera l'évidence de l'esprit. On entend alors la proposition. Elle n'est plus pour l'esprit une suite de mots, mais une suite d'idées qui forment par leur liaison une idée nouvelle. La parole s'est éclairée elle-même en se définissant. Mais est-ce là tout ? Le mystère de l'initiation est-il accompli, la lumière s'est-elle faite dans votre entendement? Non sans doute : Vous voyez clai-

rement ce que la parole veut vous dire, mais vous ne voyez pas encore si ce qu'elle vous dit est vrai. Vous n'en avez ni l'évidence ni la certitude. C'est à la parole à vous les donner, et elle le fera par la démonstration, c'est-à-dire en vous montrant que cette idée nouvelle pour vous est cependant contenue dans d'autres idées qui forment par leur invincible et primordiale clarté le fonds même de votre raison. La parole prendra l'idée obscure et la conduira pas à pas jusqu'au foyer intelligible qui est le centre et le flambeau de votre âme, la présentera là au principe d'où elle émane, et vous donnera dans le sentiment de leur unité ce trait de lumière qui est l'évidence, ce repos de l'esprit qui est la certitude. Ou bien, si la démonstration n'est pas possible, soit parce que la vérité proposée est d'un ordre qui n'a pas son principe dans l'entendement humain, soit parce qu'elle appartient aux profondeurs d'une science que vous n'avez pas le temps ou la volonté d'acquérir, alors la parole, vous initiant par une voie plus courte, vous présentera les caractères d'autorité qui revêtent l'idée d'une suffisante et légitime sanction » (Conférence précitée).

Le verbe de notre esprit, sa parole intérieure que la parole extérieure a pour mission de communiquer en la manifestant, c'est donc ce que notre esprit conçoit au dedans de lui-même ; et ce qu'il conçoit ainsi, tandis qu'il est dans l'acte de connaître, est essentiellement quelque chose qui procède de cet acte de connaître. Là est le point lumineux qui éclaire la question présente, d'ailleurs si délicate, comme le remarque saint Thomas dans le *de Veritate*, q. 4, art. 2. « Cette question, nous dit-il — de savoir si le Verbe, en Dieu, est quelque chose de personnel ou d'essentiel — vue de surface, paraît extrêmement facile, *in superficie videtur esse planissima*, à cause que le verbe implique une certaine origine, d'où nous tirons en Dieu la distinction des Personnes. Mais si on va au fond, la question devient plus difficile, parce que, en Dieu, nous trouvons certaines choses qui, tout en impliquant une certaine origine, n'impliquent cette origine que selon la raison et non pas d'une façon réelle; tel, par exemple, le mot *opération*, ou *acte*, qui implique un quelque chose procédant de celui qui agit ; et pourtant cette procession

n'est pas réelle, elle n'est que selon la raison », en tant que notre esprit conçoit Dieu distinctement de son opération ; mais « en réalité, l'essence, la vertu et l'opération ne diffèrent pas en Dieu ; aussi bien, l'opération, en Dieu, ne se dit pas personnellement, mais essentiellement. De là vient qu'il n'est pas de suite évident que ce mot *verbe* », bien qu'entraînant une idée d'origine, « implique une procession réelle, comme le mot *fils*, et non pas simplement une procession de raison, comme le mot *opération*. Et c'est pourquoi il est difficile de voir si ce terme est un terme essentiel ou un terme personnel ».

« A l'effet donc de voir ce qu'il en est, il faut savoir que le verbe de notre entendement, à l'image duquel nous pouvons parler du Verbe qui est en Dieu, est cela même à quoi se termine l'opération de l'entendement ; et c'est la chose même entendue », selon qu'elle est, à titre de chose entendue, dans l'entendement lui-même. « C'est ce que nous appelons la conception de l'entendement, que cette conception puisse s'exprimer par des termes incomplexes, comme il arrive quand l'entendement forme » au dedans de lui « les quiddités » ou les définitions « des choses, ou qu'elle s'exprime par des termes complexes, comme il arrive quand l'entendement compose et divise ». Nous reconnaissons ici les deux opérations de l'esprit dont la première s'appelle la perception, et la seconde le jugement qui aboutit au discours ou au raisonnement, quand il s'agit, comme nous l'expliquait tout à l'heure si bien le P. Lacordaire, de montrer, à la lumière de premières propositions déjà connues, la vérité d'autres propositions qui s'en dégagent. En tous ces divers cas, et toutes les fois que nous avons ainsi une conception qui est le fruit de l'intelligence en acte, « cette conception en nous est quelque chose qui procède réellement d'un autre : ou comme les conceptions des conclusions procèdent des principes ; ou comme les conceptions nous disant l'essence ou la quiddité de nouveaux objets, procèdent des essences d'autres objets précédemment connus ; ou tout au moins comme la conception actuelle procède de la connaissance habituelle ». Nous voyons bien ici que, pour saint Thomas, il n'y a jamais acte d'intelligence, sans qu'il y ait production d'un verbe, c'est-à-dire d'une conception par laquelle et

dans laquelle l'intelligence dit au dedans d'elle-même l'objet qu'elle connaît, que cet objet soit simple, comme lorsqu'il s'agit des premières essences, ou qu'il soit composé, comme lorsque l'intelligence compare entre elles diverses idées ou diverses propositions pour éclairer l'idée ou la proposition obscures à la lumière de l'idée et de la proposition qu'entoure l'évidence.

Saint Thomas l'ajoute expressément lui-même : « Ceci — que dans tout acte de notre intelligence se trouve un verbe ou une conception qui procède réellement d'un autre — est universellement vrai, nous dit-il, au sujet de tout ce qui est connu par nous, soit qu'on le connaisse par son essence, soit qu'on le connaisse à l'aide d'une similitude. C'est qu'en effet, ajoute-t-il, la conception est ce que l'intelligence produit dans son acte d'entendre. Aussi bien, même quand l'esprit se connaît lui-même, sa conception n'est pas l'esprit lui-même, mais quelque chose qu'exprime l'esprit en se connaissant. Ainsi donc, le verbe de l'intelligence en nous a deux choses qui lui sont essentielles, savoir : qu'il est entendu ; et qu'il est l'expression d'un entendement dans son acte d'entendre ».

Nous voyons maintenant tout le sens de cette phrase de la *Somme théologique* que nous nous étions proposé d'expliquer : « Il est de l'essence du concept de l'esprit, qu'il procède d'un autre, c'est-à-dire de la connaissance de celui qui le conçoit ». Saint Thomas en conclut tout de suite après, dans l'article de la *Somme* : « D'où il suit que le Verbe, selon qu'on le dit proprement en Dieu, signifie quelque chose qui procède d'un autre ». Pour bien voir, ici encore, toute la portée de cette parole, reprenons la dernière phrase du *de Veritate* que nous venons de traduire, et ce qui la suit immédiatement : « le verbe de l'intelligence, en nous, a deux choses qui lui sont essentielles, savoir : qu'il est entendu ; et qu'il est l'expression d'un autre, c'est-à-dire de celui qui entend ». « Si donc, poursuit saint Thomas, nous disons le mot *Verbe*, en Dieu, selon l'un et l'autre de ces éléments, alors le mot Verbe, en Dieu, n'impliquera pas qu'une procession de raison, mais aussi une procession réelle. Si, au contraire, on le dit en raison de l'un seulement de ces deux caractères, savoir : qu'il est entendu, dans ce cas le mot *verbe*,

en Dieu, n'implique plus qu'une procession de raison, et non pas une procession réelle, comme d'ailleurs le mot même d'*entendre*. Seulement, dans ce cas, nous n'aurons plus l'acception propre du mot *verbe;* car si on enlève l'un quelconque des éléments qui entrent dans l'essence d'une chose, ce n'est déjà plus son acception propre. Par conséquent, à prendre le Verbe selon son acception propre, en Dieu, il ne se dira que personnellement ». Cette conclusion est exactement la même que celle qu termine l'article de la *Somme :* « Le Verbe, concluait saint Thomas, selon qu'on le dit proprement en Dieu, signifie quelque chose qui procède d'un autre; caractère qui touche à la raison des termes personnels en Dieu, attendu que les Personnes divines se distinguent selon l'origine, ainsi qu'il a été dit (q. 27, introduction; q. 32, art. 3). Il s'ensuit donc que le nom de *Verbe*, selon qu'on le prend proprement en Dieu, ne se dit pas essentiellement, mais seulement d'une façon personnelle ». Il ne pourrait se dire essentiellement, comme le remarquait saint Thomas dans le *de Veritate*, que si on le prend, non pas au sens propre et selon qu'il implique le double élément essentiel dont nous avons parlé, mais d'une façon commune et en ne tenant compte que du premier de ses caractères, qui est d'être quelque chose d'*entendu* ou de *connu*. C'est en se plaçant à ce point de vue plus général et moins restreint, ou moins strict, que saint Thomas accordait, dans son commentaire sur les *Sentences* (liv. I, dist. 27, q. 2, art. 2, q. 1), que le mot *Verbe*, en Dieu, se prenait tantôt dans un sens personnel et tantôt par mode de terme essentiel. Devons-nous aller plus loin et supposer, comme le fait Cajétan, que saint Thomas rétracte ici, dans la *Somme théologique*, le premier sentiment qu'il aurait soutenu dans les *Sentences?* La pensée du saint Docteur aurait-elle varié sur ce point, et aurions-nous, soit dans le *de Veritate*, soit dans la *Somme théologique*, une expression plus ferme et plus précise de cette pensée? Il le semblerait, car, dans le commentaire sur les *Sentences*, saint Thomas n'exige pas comme essentielle à la raison propre du verbe, en nous, la *procession réelle*, dont nous venons de voir qu'il fait l'élément primordial et le plus formel du verbe dans le *de Veritate*. Toujours est-il que le saint Doc-

teur nous a donné, dans ce dernier livre et dans la *Somme théologique*, un exposé et une notion du verbe qui jettent sur la question du Verbe, en Dieu, les plus vives clartés.

L'*ad primum* nous fait observer que « les ariens, dont les doctrines ont leur source dans les écrits d'Origène [Cf. Tixeront, *La Théologie anténicéenne*, p. 287], disaient du Fils qu'il était autre que le Père, entendant cela d'une diversité de substance. Ils devaient donc, par une suite logique, s'efforcer, puisque le Fils de Dieu est appelé Verbe, d'établir qu'il ne s'agissait pas là d'une appellation proprement dite. Sans cela, ils auraient été obligés, sous la raison du Verbe qui procède, d'admettre que le Fils de Dieu n'est pas étranger à la substance du Père; car le verbe intérieur procède en telle manière de celui qui le dit qu'il demeure au dedans de lui ». — Mais « cela ne tient pas », remarque saint Thomas. Car « il est nécessaire, si l'on admet un verbe de Dieu pris d'une façon métaphorique, qu'on admette un Verbe de Dieu au sens propre. C'est qu'en effet, on n'appellera une chose du nom de verbe, par mode de métaphore, qu'en raison de la manifestation qui s'y rattache : soit parce qu'elle manifeste, comme le verbe » ou la parole, « soit parce qu'elle est manifestée par la parole ou par le verbe. Que si elle est manifestée par le verbe, il faut admettre le verbe qui la manifeste. Et si elle est appelée verbe parce qu'elle manifeste au dehors, ce qui manifeste ainsi au dehors ne pourra être appelé verbe, que dans la mesure où il signifie le concept intérieur de l'esprit, que l'on manifeste aussi par des signes extérieurs », et non pas seulement par des paroles au sens propre du mot parole. « Donc, quand bien même le verbe se dise parfois, en Dieu, d'une façon métaphorique, il est nécessaire de présupposer le Verbe au sens propre, qui », ainsi entendu, constitue en Dieu une Personne et « se dit personnellement ». — Nous avions dit, au corps de l'article, qu'il y avait pour nous trois acceptions du mot verbe au sens propre : le verbe extérieur ou le mot, le verbe intérieur ou la conception de l'esprit, et le verbe d'image. Pour Dieu il n'y a qu'une acception du mot verbe au sens propre; c'est le verbe au sens de concept de l'esprit. Les deux autres acceptions, quand il s'agit de Dieu, sont purement métaphoriques.

« Le verbe extérieur ou la voix, dit saint Thomas, dans le *de Veritate*, q. 4, art. 1, se réalisant par le corps, ne peut se dire de Dieu que par mode de métaphore, selon que les créatures produites par Dieu sont dites son verbe, elles ou leurs mouvements, en tant qu'elles manifestent l'intelligence divine comme l'effet manifeste sa cause. Pour la même raison aussi, le verbe qui n'est que l'image de la voix ne pourra pas se dire de Dieu au sens propre, mais seulement par mode de métaphore, auquel sens seront dites *verbe de Dieu* les idées des choses qu'Il doit réaliser. Mais le verbe du cœur, qui n'est autre que ce qui est actuellement considéré » ou conçu « par l'intelligence, se dit au sens propre de Dieu, parce qu'il est éloigné de toute matière et de toute imperfection ».

L'*ad secundum* est très intéressant et prépare l'*ad tertium*. Saint Thomas nous avertit que « de tout ce qui a trait à l'entendement, il n'est rien qui se dise personnellement en Dieu, si ce n'est le seul verbe. Seul, en effet, le verbe signifie quelque chose qui émane d'un autre; car le verbe est ce que l'intelligence forme », au dedans d'elle-même, « quand elle conçoit. L'intelligence elle-même, selon qu'elle est constituée en acte par l'espèce intelligible, se dit d'une façon absolue. Il en est de même de ce qui est l'acte d'entendre, qui est à l'entendement en acte ce qu'est l'être à ce qui est actuellement : l'acte d'entendre, en effet, ne signifie pas l'action sortant » ou émanant « de celui qui entend, mais plutôt demeurant en lui »; il marque une perfection inhérente plutôt qu'un aboutissement et un terme; il dit *l'actuation d'une faculté en puissance* et non pas *le fruit ou le produit qui résulte de l'opération* elle-même. Nous voyons par là toute la différence qui existe entre la procession qui s'attache au mot *operation*, ainsi que nous le disait saint Thomas dans le *de Veritate*, et la procession qui s'attache au mot *verbe*. Car si l'acte est dit procéder de la faculté, c'est à titre d'actuation et selon que la faculté agit, s'actuant et se perfectionnant elle-même; tandis que le verbe est dit procéder, selon que la faculté, *en agissant*, *produit*, au dedans d'elle-même, *un terme ou un fruit d'opération*, conforme d'ailleurs au principe qui l'actue elle-même. C'est là, nous l'avons vu, la raison de verbe, en ce

qu'elle a de plus formel et de plus exclusivement propre ou inaliénable. C'est aussi ce qui nous permet de parler de procession réelle, quand il s'agit du Verbe en Dieu, tandis que l'opération n'entraîne en Lui qu'une procession de raison, sans distinction réelle entre la faculté qui opère, le principe en vertu duquel elle opère, et cette opération elle-même. — « Lors donc que le verbe est appelé », par saint Augustin, « une *connaissance*, le mot *connaissance* se doit prendre, non pas pour l'acte de l'intelligence qui connaît, ou pour l'une quelconque des qualités qui la parfont à titre d'*habitus* », comme la science par exemple, « mais pour ce que l'intelligence conçoit » ou enfante, au dedans d'elle-même, « quand elle connaît. Aussi bien, saint Augustin dit-il lui-même (traité *de la Trinité*, liv. VII, ch. II) que le Verbe est la *sagesse engendrée:* ce qui n'est rien autre que la conception même du sage; et on pourrait également l'appeler *connaissance engendrée* ». — Pareillement, pour le mot de saint Anselme. « On peut, d'après la même règle, entendre que *dire*, pour Dieu, n'est rien autre que *voir en pensant;* et le sens est que par le regard de la pensée divine est conçu le Verbe de Dieu. Cependant, remarque saint Thomas, à proprement parler, le mot de *pensée* ou de *cogitation* ne convient pas au Verbe de Dieu. Saint Augustin dit, en effet, au XVe livre *de la Trinité* (ch. XVI) que *le Verbe de Dieu se dit en telle manière, qu'on ne peut pas l'appeler pensée, de peur qu'on ne vienne à croire qu'il y a en Dieu quelque chose de muable, qui tantôt prendrait la forme du Verbe et tantôt la perdrait, passant ainsi d'une forme à l'autre, sans forme lui-même.* C'est qu'en effet, explique saint Thomas, la pensée ou la cogitation consiste proprement dans la recherche de la vérité; et en Dieu il ne saurait y avoir place pour une telle recherche. Lorsque, au contraire, l'esprit a déjà atteint la forme de la vérité, il ne pense » ou plutôt il ne discute « plus; il jouit de la parfaite contemplation de la vérité. Aussi bien saint Anselme a mis improprement le mot *cogitation* pour le mot *contemplation* ». — Ce que saint Thomas nous a dit au sujet du mot latin *cogitatio* ne s'applique qu'imparfaitement au mot français *pensée*, qu'on emploie d'ordinaire pour traduire le mot latin. La pensée, chez nous, n'entraîne pas néces-

sairement le travail d'enquête auquel fait allusion saint Thomas. Même quand on jouit d'une chose en la contemplant des yeux de l'esprit, nous traduisons cet acte en disant qu'on pense à cette chose. Le mot penser comprend tout ensemble, parmi nous, le travail d'enquête ou de recherche et l'acte de la contemplation.

L'*ad tertium* est, nous l'avons dit, d'une importance souveraine dans les matières qui touchent à la Trinité. Saint Thomas nous y apprend la différence qui existe entre le mot *dire* ou *parler* et le mot *entendre* ou *penser*. « De même, nous dit-il, que le mot *Verbe* » ou *Parole*, « à le prendre dans son sens propre, se dit personnellement en Dieu, et non pas essentiellement, pareillement aussi le mot *dire* » ou parler. « C'est pourquoi, de même que le Verbe n'est pas commun au Père, au Fils et au Saint-Esprit », car il n'y a que le Fils, nous le dirons bientôt, à être Verbe, « de même il n'est pas vrai que le Père et le Fils et le Saint-Esprit soient un seul *Parlant* ». Il n'y a que le Père qui soit *parlant*, comme il n'y a que le Fils qui soit *Parole*. « Aussi bien saint Augustin, dans le VIIe livre *de la Trinité* (ch. 1), dit que *le Parlant s'entend par opposition à la Parole coéternelle; ce n'est pas un terme qui se rapporte à l'unité en Dieu* », c'est-à-dire aux choses essentielles. C'est un terme personnel. Il ne convient qu'au Père. « Mais », si d'être *parlant* ne convient qu'au Père comme d'être *Parole* ne convient qu'au Fils, cependant « d'être *parlé* convient à chacune des Personnes. Il n'y a pas, en effet, que la parole qui soit parlée, ou que le Verbe qui soit dit; il y a aussi tout ce qui est compris ou signifié par la parole ». Quand on dit une chose, on ne dit pas seulement le mot qui exprime cette chose, mais aussi la chose exprimée par ce mot. Seulement, il y a ceci de propre au mot qui est dit, qu'il *émane* de celui qui le dit : la chose signifiée par le mot n'*émane* pas de celui qui dit le mot ou qui parle; elle est seulement comprise dans le mot qui émane ou qui est proféré et qui la signifie. Elle est donc *parlée*, elle aussi, mais non pas comme la parole que l'on profère; elle est parlée, parce que la parole que l'on profère la dit. « Il suit de là qu'il ne convient qu'à une seule Personne en Dieu d'être dite ou parlée comme est dit le mot, le verbe, ou comme est parlée la parole », c'est-

à-dire, par mode d'*émanation;* « mais être dite ou parlée comme est dite la chose qui est comprise dans le mot que l'on profère, ceci convient à chacune des Personnes. C'est, en effet, en se comprenant Lui-même et le Fils et l'Esprit-Saint et tous les autres objets qui sont contenus dans sa science, que le Père conçoit le Verbe ou enfante la Parole : en telle sorte que la Trinité tout entière est dite dans le Verbe ou parlée dans la Parole » que profère le Père, « et aussi toute créature; de même que l'intelligence de l'homme, par le verbe qu'elle conçoit en entendant la pierre, dit la pierre. — Or », remarque saint Thomas, dans l'objection « saint Anselme prenait improprement le mot *dire* ou *parler* pour le mot *entendre*. Et pourtant ils diffèrent entre eux. Le mot *entendre*, en effet, implique le seul rapport de celui qui entend à la chose qu'il entend; et là — notons soigneusement cette doctrine de saint Thomas qui confirme ce que nous avons dit à l'*ad secundum* et qui est d'une importance extrême — il n'y a aucun rapport d'origine » ou d'émanation au sens formel de ce mot, supposant une procession réelle, comme le fruit émane de l'arbre ou l'œuvre produite de celui qui la produit; « il y a seulement *information* », ou actuation par mode de forme ou de perfection inhérente « qui se réalise dans notre intelligence, selon que notre intelligence est réduite en acte par la forme de la chose qu'elle entend », alors qu'auparavant elle n'était qu'en puissance par rapport à la forme et à la connaissance de cette chose. « Or, en Dieu, tout cela revient à une identité absolue; car, en Lui, c'est absolument une même chose que l'entendement et la chose entendue, ainsi qu'il a été montré plus haut (q. 14, art. 2, 4) ». Il n'en va pas de même pour « le mot *dire* » ou parler. Ce mot « implique principalement le rapport au verbe conçu », à la parole enfantée. « Car, *dire* n'est rien autre que proférer la parole. Ce n'est qu'ensuite, et par l'entremise du verbe ou de la parole, que le mot *dire* ou parler implique un rapport à *la chose entendue qui est manifestée à celui qui entend, dans le verbe qu'il profère* ». Comme nous retrouvons ici, admirablement précisée, toute la doctrine du verbe exposée dès l'article premier du traité de la Trinité! Nous y voyons sa nature, son caractère essentiel et primordial qui

est d'émaner d'un autre, sa nécessité aussi, puisque *sans le verbe qu'il profère, la chose entendue ne serait point manifestée à celui qui l'entend*. Et c'est bien la même doctrine que nous avons été demander à saint Thomas, à l'occasion du corps de l'article, dans sa question *de la Vérité*. — Aussi bien, saint Thomas peut-il conclure à nouveau que « seule, la Personne qui profère le Verbe en Dieu peut être dite *parler* ou *parlante*, alors que cependant on peut dire de chacune des Personnes qu'elle entend, et qu'elle est entendue, et, par conséquent, parlée ou dite dans le Verbe ».

L'*ad quartum* explique l'objection en disant que « le mot *verbe* ou *parole* est pris là dans un sens figuratif », ou par mode de métaphore, « selon que ce qui est signifié ou réalisé par la parole est appelé de ce nom. En ce sens, les créatures sont dites faire la parole ou le verbe de Dieu, selon qu'elles exécutent un certain effet auquel les ordonne le Verbe conçu par la divine Sagesse; de même qu'un sujet sera dit accomplir ou faire la parole du roi pour autant qu'il accomplit une œuvre à laquelle il a été invité par la parole du roi ». L'explication est très nette et très précieuse pour justifier une foule d'expressions contenues dans la sainte Écriture.

Le mot *Verbe* ou *Parole* pris en son sens propre et formel est un terme personnel en Dieu. Il implique une procession d'origine. Il ne désigne pas l'essence, mais une Personne. — La question qui se pose maintenant est de savoir quelle Personne il désigne. En désigne-t-il une seule ou plusieurs? Désigne-t-il la Personne du Fils, et la désigne-t-il en telle manière qu'on puisse l'appeler un nom propre de cette Personne?

Telle est la question que saint Thomas examine à l'article suivant.

Article II.

Si *le Verbe* est un nom propre du Fils?

Cinq objections veulent prouver que « le mot *Verbe* n'est pas un nom propre du Fils ». — La première arguë de ce que « le

Fils est une Personne qui subsiste en Dieu. Or, le Verbe ne signifie pas quelque chose qui subsiste, comme il est aisé de s'en convaincre parmi nous » : parmi nous, en effet, le verbe est quelque chose d'accidentel, subjecté dans notre esprit, quand il s'agit du verbe intérieur, ou produit par le mouvement de nos lèvres, s'il s'agit de la parole extérieure. « Donc le Verbe n'est pas un nom propre désignant la Personne du Fils ». — La seconde objection observe que le « verbe procède de celui qui le dit, par une sorte de prolation »; il est quelque chose de *proféré*. « Si donc le Fils est proprement le Verbe, Il ne procédera du Père que par mode de prolation; et cela même est l'hérésie de Valentin », un des chefs gnostiques du deuxième siècle, « comme on le voit par saint Augustin dans son livre *des Hérésies* » (n. 11). — La troisième objection, fort intéressante et qui nous vaudra une réponse lumineuse, remarque que « tout nom propre d'une personne désigne une propriété de cette personne. Si donc le Verbe est un nom propre du Fils, il désignera l'une de ses propriétés; et par suite, nous aurons pour les Personnes divines plus de propriétés que nous n'en avons énumérées plus haut » (q. 32, art. 3); nous n'avons point parlé, en effet, de propriété qui corresponde au mot *Verbe*. — La quatrième objection est encore plus importante; elle touche à un des points essentiels du mystère de la Trinité. « Quiconque entend, dit-elle, en entendant conçoit un verbe ». Remarquons, une fois de plus, que cette proposition est absolue, et s'applique, dans la pensée de saint Thomas, ainsi que nous l'avons déjà fait observer à propos du premier article de la question 27, à tout acte d'intelligence, sans exception aucune. « Or, poursuit l'objection, le Fils entend »; et nous pouvons en dire autant de l'Esprit-Saint. « Donc, le Fils aussi aura un Verbe »; et pareillement le Saint-Esprit. « Il n'est donc pas vrai que d'être Verbe soit le propre du Fils ». — La cinquième objection cite une parole de saint Paul, avec le commentaire qu'en donne saint Basile. « Il est dit du Fils, dans l'Épître *aux Hébreux*, chap. 1 (v. 3). qu'*Il porte toutes choses par la puissance de sa parole*. D'où saint Basile (dans son traité *contre Eunomius*, liv. V, ch. XI) conclut que l'Esprit-Saint est le Verbe du Fils. Ce n'est donc

pas une chose propre au Fils que d'avoir la raison de Verbe ».

L'argument *sed contra* est une parole de saint Augustin dans le VIe livre *de la Trinité* (ch. II) nous disant que *par le Verbe il ne faut entendre que le Fils*. Le témoignage de l'Écriture appuie cette proposition; car le mot *Verbe* y est pris comme synonyme du mot *Fils*, ainsi qu'on le voit notamment dans le premier chapitre de l'Évangile selon saint Jean; nous voulons dire par là que ces deux mots désignent la même Personne.

Au corps de l'article, saint Thomas va nous donner très nettement sa conclusion et la prouver d'un mot. Mais avant de lire son texte, il n'est pas inutile de rappeler ce qu'il nous dit dans la question 4 *de Veritate*, art. 3, sur la différence qui existe entre les Grecs et les Latins, relativement à l'acception du mot *Verbe* en Dieu. Il est certain que les Grecs, même à prendre le mot *Verbe* comme terme de Personne, ne l'ont pas appliqué au seul Fils. Nous venons d'entendre saint Basile appeler de ce nom l'Esprit-Saint. Saint Thomas fait observer que « les Grecs ont appelé du mot Verbe, et aussi du mot Image », dont nous aurons à parler bientôt, « tout ce qui procède en Dieu. Nous et nos saints, au contraire, ajoute saint Thomas, nous nous en tenons avec un soin jaloux, quand il s'agit de ces termes, à l'usage des Écritures canoniques, qui n'emploient que rarement, ou même jamais, les mots *Verbe* et *Image*, si ce n'est pour désigner le seul Fils ». Pour ce qui est du mot *Image*, nous en reparlerons à la question suivante. Quant au mot Verbe, saint Thomas nous dit ici qu'« à le prendre dans son sens propre, il se dit personnellement en Dieu, et est le nom propre de la Personne du Fils. C'est qu'en effet, ajoute-t-il, ce mot signifie une certaine émanation de l'intelligence. Or, la Personne qui procède en Dieu selon l'émanation de l'intelligence porte le nom de Fils, et sa procession s'appelle génération, ainsi qu'il a été montré plus haut (q. 27, art. 2). Il s'ensuit que seul le Fils doit être appelé Verbe, au sens propre, en Dieu ». La raison est péremptoire et ne souffre pas de réplique. Elle est tirée de ce qu'il y a de plus formel dans l'acception du mot *Verbe*, qui marque, nous l'avons dit à l'article précédent, ce qui procède, à titre de conception, de celui qui entend, au moment même où il entend.

L'*ad primum* rappelle un point de doctrine déjà donné à l'article 2 de la première question du traité de la Trinité. C'est une erreur de vouloir juger de la subsistence du Verbe en Dieu d'après ce que nous découvrons en nous. « Chez nous, *être* et *entendre* ne sont pas une même chose » ; l'*être* actue l'essence ; l'entendre actue l'entendement ; et l'essence n'est pas l'entendement. « Il s'ensuit que ce qui en nous a l'être intelligible n'appartient pas à notre nature » ; cela ne fait pas partie de notre être substantiel ; c'est un être accidentel qui vient s'ajouter à notre substance. En Dieu, il n'en est pas ainsi. Pour Lui, être et entendre, c'est tout un. « L'être de Dieu est son entendre même », ainsi que nous l'avons montré à la question 14, art. 4. « Il s'ensuit que le Verbe de Dieu », c'est-à-dire le terme immanent de son entendre, « n'est pas quelque chose d'accidentel subjecté en Lui, ou comme une sorte d'effet réalisé par Lui », ainsi que la créature dont l'être est distinct de l'être divin ; « le Verbe de Dieu est de la nature même de Dieu. Il faut donc qu'Il soit quelque chose de subsistant ; car tout ce qui appartient à la nature divine subsiste. Aussi bien, saint Jean Damascène (dans son livre I *de la Foi Orthodose*, ch. XIII) dit que le Verbe de Dieu *est substantiel, ayant un être d'hypostase* ou de Personne, *tandis que les autres verbes*, comme les nôtres, *ne sont que des vertus de l'âme* ».

L'*ad secundum* fait observer que « si l'erreur de Valentin a été condamnée, ce n'est pas parce qu'elle affirme que le Fils est né par mode de prolation, comme le disent avec perfidie les Ariens, au témoignage de saint Hilaire en son VIe livre *de la Trinité* (num. 9) ; c'est à cause du mode différent de prolation que Valentin admettait, comme on le peut voir par saint Augustin en son livre *des Hérésies* » (à l'endroit précité). La prolation de Valentin se rattachait à l'explication gnostique des divers éons émanant successivement, et avec une diversité de nature, du Dieu suprême, dont les gnostiques faisaient le premier principe de tous les êtres. [Cf. sur ce point des doctrines gnostiques, d'ailleurs très obscur, *Tixeront*, théologie anténicéenne, p. 192.]

L'*ad tertium* est à retenir. Il nous apprend qu'au fond le mot *Verbe* désigne la même chose que le mot *Fils :* il désigne la

même propriété, savoir la filiation. Ce n'est pas comme dans le Père où nous avions, comme *propriétés distinctes*, la paternité et l'innascibilité; d'où les deux noms de *Père* et d'*Inengendré* désignant chacun une propriété différente. Ici, nous n'avons qu'un seul caractère, qu'une seule propriété, la filiation. Seulement comme nous n'avons pas de terme unique embrassant à lui seul tout ce qu'il y a de perfection dans cette propriété, en raison de cela nous employons plusieurs termes, mais qui tous vont à signifier la même propriété et le même caractère sous des aspects différents. « Dans le mot *Verbe*, dit expressément saint Thomas, se trouve comprise la même propriété que dans le mot *Fils*. Aussi bien, saint Augustin dit (au VIIe livre *de la Trinité* (ch. II) : *on le dit Verbe par cela même par où on le dit Fils*. Et, en effet, la naissance elle-même du Fils, qui est sa propriété personnelle, se désigne par divers noms qu'on attribue au Fils pour exprimer en diverses manières sa perfection. C'est ainsi que pour marquer qu'Il est connaturel au Père, on l'appelle *Fils;* pour signifier qu'Il lui est coéternel, on l'appelle *splendeur;* pour marquer qu'Il lui est tout à fait semblable, on l'appelle *Image;* pour marquer qu'Il est né d'une façon tout immatérielle, on l'appelle *Verbe* ». Et si nous employons tous ces divers noms, c'est qu'« il n'a pas pu s'en trouver un qui désignât à lui seul tout cela ». Au fond, tous ces divers termes reviennent au même. Ils désignent tous, nous l'avons dit, une même perfection, sauf qu'ils la désignent sous des aspects différents. C'est toujours de la filiation divine qu'il s'agit. — Nous n'avons pas oublié que c'est à cet *ad tertium* qu'en appelait le pape Pie VI pour repousser l'expression dangereuse du concile de Pistoie qui voulait préférer le mot *Verbe* au mot *Fils* dans la désignation de la seconde Personne.

L'*ad quartum* aussi est très précieux et touche à une question fort délicate. L'objection voulait que le Fils étant intelligent, comme le Père, comme le Père aussi Il engendrât lui-même un autre Verbe. — Non, répond saint Thomas; car « le fait d'entendre étant quelque chose d'essentiel, ainsi qu'il a été dit (art. préc., *ad 2um* et *ad 3um*), il en est de ce fait comme d'être Dieu; il convient au Fils au même titre. Or, le Fils n'est pas Dieu engen-

drant; Il est Dieu engendré. Il s'ensuit qu'il sera intelligent, non pas comme proférant un verbe, mais comme étant le Verbe qui procède » ou qui est proféré, « selon que, en Dieu, le Verbe qui procède, ne diffère pas réellement de l'entendement divin » (car il ne faut pas confondre l'entendement, terme essentiel, en Dieu, avec le Père, terme personnel), « mais, par la relation seule, se distingue du Principe du Verbe ». Il n'y a, en Dieu, pour le Père, pour le Fils ou le Verbe, et pour l'Esprit-Saint, qu'un même acte d'entendre, comme il n'y a qu'un même entendement, une même essence, un même être; car tout cela est essentiel, en Dieu, et ce qui est essentiel en Dieu est absolument un. Seulement, dans cet acte d'entendre qui est le même pour toutes les trois Personnes, le Père a raison de Principe qui profère le Verbe, le Fils a raison de Verbe proféré, l'Esprit-Saint est en dehors de l'une ou l'autre de ces deux raisons. Il s'ensuit que pour l'acte d'entendre qui est Dieu et où se doit trouver nécessairement un verbe, comme en tout acte d'entendre, ainsi que nous avons eu tant de fois à le redire après saint Thomas, seul le Père proférera le Verbe — car c'est là sa note distinctive, ce qui le constitue Personne distincte en Dieu; — seul, le Fils sera le Verbe proféré, car, pour Lui aussi, c'est là son signe distinctif et constitutif en tant que Personne. Le Père donc sera l'acte d'entendre qui est commun aux trois Personnes, avec la raison de Principe proférant le Verbe; le Fils sera ce même acte d'entendre, avec la raison de Verbe proféré; quant à l'Esprit-Saint, Il sera toujours le même acte d'entendre, sans qu'il y ait à parler pour Lui ni de raison de Principe proférant le Verbe, ni de raison de Verbe proféré. — Quelles splendeurs dans ce mystère de l'Auguste Trinité, au sein même de ses profondeurs les plus impénétrables!

L'*ad quintum* répond à la difficulté tirée du texte de saint Basile commentant ce passage de saint Paul : *qui porte toutes choses par la parole, par le verbe de sa puissance*. — « Lorsque, explique saint Thomas, il est dit du Fils qu'Il porte toutes choses par la vertu de sa parole ou de son verbe, le mot *verbe* est pris métaphoriquement pour désigner l'effet du verbe ou de la parole. Aussi bien, la glose dit-elle en cet endroit que le mot

verbe est pris là pour le mot *commandement* ou *ordre* ; c'est-à-dire que si les choses sont conservées dans l'être, c'est grâce à la vertu ou à la puissance du Verbe, comme c'est aussi grâce à la vertu du Verbe qu'elles sont venues à l'être. Que si saint Basile a interprété, dans ce passage, le mot *verbe* au sens de l'Esprit-Saint, il faut entendre cela par mode de métaphore ou de figure et non pas au sens propre, selon qu'on peut appeler verbe ou parole de quelqu'un ce qui le manifeste; en ce sens, en effet, l'Esprit-Saint peut être appelé verbe du Fils, parce qu'Il le manifeste ». Jésus ne dit-Il pas Lui-même, en saint Jean (ch. XVI, v. 14), parlant de l'Esprit-Saint : *Lui me glorifiera, parce qu'Il recevra de moi et vous l'annoncera.*

Nous avons rappelé, à propos de l'argument *sed contra*, que la doctrine du présent article, comme celle de l'article premier, se trouvait nettement formulée dans les premiers mots de l'Évangile selon saint Jean : *Au commencement était le Verbe, et le Verbe était en Dieu, et le Verbe était Dieu*, rapprochés de ces autres mots qui viennent dans le même chapitre : *et le Verbe s'est fait chair, et Il a dressé sa tente au milieu de nous, et nous avons vu sa gloire, gloire qui est celle du Fils unique venant du Père.* Notre grand Bossuet nous a donné, dans ses *Élévations sur les mystères* (12e semaine, 7e élévation), un commentaire de ces premières paroles de saint Jean, en parfaite harmonie avec la doctrine que saint Thomas vient de nous exposer. Nous nous reprocherions de ne pas le reproduire ; car cette page est une des plus belles sorties de la plume de Bossuet.

« Où vais-je me perdre, s'écrie-t-il, dans quelle profondeur, dans quel abîme ! Jésus-Christ avant tous les temps peut-il être l'objet de nos connaissances ? Sans doute, puisque c'est à nous qu'est adressé l'Évangile. Allons, marchons sous la conduite de l'aigle des évangélistes, du bien-aimé parmi les disciples, d'un autre Jean que Jean-Baptiste, de Jean, *enfant du tonnerre*, qui ne parle point un langage humain, qui éclaire, qui tonne, qui étourdit, qui abat tout esprit créé sous l'obéissance de la foi, lorsque par un rapide vol fendant les airs, perçant les nues, s'élevant au dessus des anges, des vertus, des chérubins et des

séraphins, il entonne son évangile par ces mots : *Au commencement était le Verbe.* C'est par où il commence à faire connaître Jésus-Christ. Hommes, ne vous arrêtez pas à ce que vous voyez commencer dans l'annonciation de Marie. Dites avec moi : *Au commencement était le Verbe.* Pourquoi parler de commencement, puisqu'il s'agit de Celui qui n'a point de commencement? C'est pour dire qu'au commencement, dès l'origine des choses, Il *était;* Il ne commençait pas, *Il était;* on ne le créait pas, on ne le faisait pas, *Il était.* Et qu'était-Il? Qu'était Celui qui sans être fait, et sans avoir de commencement, quand Dieu commençait tout, était déjà ? Etait-ce une matière confuse que Dieu commençait à travailler, à mouvoir, à former ? Non; ce qui était au commencement *était le Verbe,* la parole intérieure, la pensée, la raison, l'intelligence, la sagesse, le discours intérieur : *sermo :* discours sans discourir, où l'on ne tire pas une chose de l'autre par raisonnement; mais discours où est substantiellement toute vérité, et qui est la vérité même.

« Où suis-je ? Que vois-je ? Qu'entends-je ? Tais-toi, ma raison; et sans raison, sans discours, sans images tirées des sens, sans paroles formées par la langue, sans le secours d'un air battu ou d'une imagination agitée, sans trouble, sans effort humain, disons au dedans, disons par la foi, avec un entendement, mais captivé et assujetti : *Au commencement,* sans commencement, avant tout commencement, au dessus de tout commencement, *était* Celui qui est et qui subsiste toujours, *le Verbe,* la parole, la pensée éternelle et substantielle de Dieu.

« *Il était,* Il subsistait, mais non comme quelque chose détachée de Dieu; car *Il était en Dieu.* Et comment expliquerons-nous *être en Dieu?* Est-ce y être d'une manière accidentelle, comme notre pensée est en nous ? Non ; le Verbe n'est pas en Dieu de cette sorte. Comment donc? Comment expliquerons-nous ce que dit notre aigle, notre évangéliste ? *Le Verbe était chez Dieu, apud Deum,* pour dire qu'Il n'était pas quelque chose d'inhérent à Dieu, quelque chose qui affecte Dieu, mais quelque chose qui demeure en Lui comme y subsistant, comme étant en Dieu une Personne, et une autre Personne que ce Dieu en qui Il est. Et cette Personne était une Personne divine; elle

était Dieu. Comment Dieu ? Est-ce Dieu sans origine ? Non ; car ce Dieu est Fils de Dieu, est Fils unique, comme saint Jean l'appellera bientôt. *Nous avons*, dit-il, *vu sa gloire comme la gloire du Fils unique* (v. 14). Ce Verbe donc qui est en Dieu, qui demeure en Dieu, qui subsiste en Dieu, qui en Dieu est une Personne sortie de Dieu même et y demeurant, toujours produit, toujours dans son sein, ainsi que nous le verrons sur ces paroles : *Filius unigenitus qui est in sinu Patris*, *le Fils unique qui est dans le sein du Père* (v. 44). Il en est produit, puisqu'Il est Fils ; Il y demeure, parce qu'Il est la pensée éternellement subsistante, Dieu comme Lui ; car le Verbe était Dieu : Dieu en Dieu, Dieu de Dieu, engendré de Dieu, subsistant en Dieu : *Dieu*, comme Lui, *au dessus de tout*, *béni aux siècles des siècles*. *Amen*. Il est ainsi, dit saint Paul (Ép. *aux Romains*, ch. IX, v. 5).

« Ah ! je me perds, je n'en puis plus ; je ne puis plus dire qu'*Amen : il est ainsi*. Mon cœur dit : *Il est ainsi ; Amen*. Quel silence ! quelle admiration ! quel étonnement ! quelle nouvelle lumière ! mais quelle ignorance ! Je ne vois rien, et je vois tout. Je vois ce Dieu qui était au commencement, qui subsistait dans le sein de Dieu ; et je ne le vois pas. *Amen* ; *il est ainsi*. Voilà tout ce qui me reste de tout le discours que je viens de faire, un simple et irrévocable acquiescement, par amour, à la vérité que la foi me montre. *Amen*, *amen*, *amen*. Encore une fois, *amen*. A jamais, *amen* ».

Nous n'ajouterons rien à cette incomparable page, sinon qu'elle nous prouve ce que peut produire, en fait d'élan et d'extase sublime, notre divine théologie mise en contact avec une âme capable de la comprendre.

Le mot *Verbe* est un terme personnel en Dieu ; et il désigne proprement la seconde Personne de la Très Sainte Trinité, la Personne du Fils. — Une question se pose aussitôt. Puisqu'il est une Personne divine qui, en toute vérité, porte le nom de *Verbe*, et que tout Verbe dit un rapport à la chose exprimée par lui, il y a lieu de se demander si la seconde Personne de la Très Sainte Trinité, en tant qu'elle est vraiment un verbe et le

Verbe par excellence, peut être dite avoir un rapport aux créatures exprimées en elle et par elle.

C'est là l'objet de l'article suivant.

Article III.

Si dans le nom de *Verbe* est impliqué un rapport à la créature ?

Cinq objections veulent prouver que « dans le nom de *Verbe* n'est pas compris de rapport à la créature ». — La première objecte que « tout nom connotant un certain effet dans la créature, est un terme d'essence en Dieu. Puis donc que le mot *Verbe* n'est pas un terme d'essence, mais un terme personnel, ainsi qu'il a été dit (à l'article 1er de la question présente), il s'ensuit que le mot Verbe n'implique pas un rapport à la créature ». — La seconde objection rappelle que « les termes qui impliquent un rapport à la créature se disent de Dieu dans le temps : ainsi les mots *Seigneur*, *Créateur*. Or, le Verbe se dit de Dieu de toute éternité. Il n'implique donc pas de rapport à la créature ». — La troisième objection est plus particulièrement intéressante. Elle touche au point vif de la question actuelle. « Le Verbe, dit-elle, implique un rapport à ce d'où Il procède. Si donc Il implique un rapport à la créature, il s'ensuivra qu'Il procède de la créature » ; ce qui est inadmissible. — La quatrième objection rappelle ce que nous avons dit, au sujet des idées en Dieu (q. 15, art. 2), qu' « elles sont multiples en raison des divers rapports à la créature. Si donc le Verbe dit rapport aux créatures, il s'ensuit que nous n'aurons pas qu'un seul Verbe en Dieu ; il y en aura plusieurs ». — La cinquième objection dit que « si le Verbe implique rapport à la créature, ce ne peut être qu'en tant que les créatures sont connues de Dieu. Or, Dieu ne connaît pas seulement ce qui est ; Il connaît aussi ce qui n'est pas. Par conséquent, le Verbe dira aussi rapport à ce qui n'est pas ; ce qui paraît inadmissible ».

L'argument *sed contra* est un texte de saint Augustin dans son livre des *83 questions* (q. 63) disant que dans le nom de Verbe *est signifié non pas seulement le rapport au Père, mai*

aussi à tout ce qui a été fait par le Verbe en vertu de sa puissance.

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « dans le Verbe est compris un rapport à la créature. En effet, prouve le saint Docteur, Dieu, en se connaissant, connaît toute créature. Or, le Verbe conçu dans l'intelligence représente tout ce qui est actuellement connu », tout ce qu'on entend par un seul acte. « Et voilà pourquoi, chez nous, nous avons des verbes divers selon les diverses choses que nous entendons »; à chaque ensemble de choses que nous connaissons, correspond un verbe proportionné. « Puis donc que Dieu se connaît Lui-même et connaît toutes choses par un seul acte, il s'ensuit que son unique Verbe sera l'expression, non pas seulement du Père » avec tout ce qui s'y rattache, en Dieu, savoir : la nature divine et la Personne du Fils et la Personne du Saint-Esprit, « mais aussi des créatures ». Saint Thomas nous prouve, par les paroles que nous venons d'entendre, que le rapport affirmé du Verbe de Dieu et des créatures, au début du corps de l'article, n'est pas un rapport quelconque. C'est un rapport d'expression, le rapport qui existe entre la chose exprimée et la parole qui l'exprime. Jusque-là et à ce seul titre, il n'y aurait pas de différence entre le rapport que le Verbe de Dieu a aux créatures et le rapport qu'Il a au Père et à tout ce qui s'y rattache en Dieu. Il y a pourtant, entre ces deux sortes de rapports, une différence essentielle. Et saint Thomas prend soin de nous la marquer quand il ajoute : « De même que la science de Dieu, quand elle porte sur Dieu, a seulement raison de connaissance, tandis que pour les créatures elle a raison de connaissance et de cause; pareillement le Verbe de Dieu n'a que raison d'expression quand il s'agit de ce qui est en Dieu le Père, tandis que pour les créatures Il a raison d'expression et de cause effective. Aussi bien est-il dit, dans le Psaume XXXII (v. 9) : *Il a dit et tout a été fait* », précisément « parce que dans le Verbe est impliquée la raison productive de ce que Dieu opère ». Et l'on voit donc que le rapport du Verbe aux créatures est celui de la parole aux choses qu'elle exprime et qu'elle cause en les exprimant. Il demeure bien entendu que ce rapport, comme tout rapport de Dieu à la créature,

n'est que de raison dans le Verbe, tandis que dans les créatures c'est un rapport réel [Cf. q. 13, art. 7].

La première objection ne voulait pas que nous parlions de rapport entre le Verbe et les créatures, pour cette raison que ce ne sont pas les Personnes, en Dieu, mais l'essence ou la nature qui disent rapport aux choses créées. — Saint Thomas répond, à l'*ad primum*, que « dans le nom de la Personne se trouve aussi incluse la nature d'une façon oblique. On définit la personne, en effet : *la substance individuelle d'une nature raisonnable*. Et donc, dans le nom de la Personne divine », où se trouve premièrement et directement signifiée la relation personnelle, « eu égard à cette relation personnelle, nous n'aurons pas, impliqué, de rapport à la créature » : à ce titre, en effet, nous n'avons, dans le nom de la Personne divine, que le rapport à la Personne à laquelle elle se réfère. Ainsi entendu, le mot Verbe, en Dieu, ne dit rapport qu'à la Personne du Père. « Mais » en tant que la nature se trouve connotée ou indirectement signifiée dans le nom de la Personne, « le rapport à la créature se trouvera impliqué », précisément « en raison de ce qui touche à la nature connotée ». Le Verbe, étant la Parole du Père, est parlé par le Père : et cela veut dire, ainsi que nous l'avons expliqué à l'article premier de cette question, notamment à l'*ad secundum*, qu'Il émane du Père qui le profère ou qui le dit. Mais dans cette Parole ainsi parlée, nous avons dit que se trouve parlé ou exprimé le Père Lui-même et le Verbe et le Saint-Esprit et la nature divine et aussi toute créature. La première acception du mot *parlé* est purement personnelle; car il n'y a que la Personne du Verbe à être ainsi *parlée* ou proférée. La seconde acception, au contraire, est commune et implique l'essence : auquel titre, ainsi que vient de nous le dire saint Thomas, nous trouvons, dans le nom du Verbe ou de la Parole, le rapport à la créature. « Rien n'empêche cependant, ajoute le saint Docteur, que dans le nom de la Personne divine, dans le nom de Verbe », même en le prenant comme nom personnel, comme nom qui désigne la relation personnelle, le rapport d'émanation relativement à la Personne de qui Il émane, la raison de parlé, au sens personnel de ce mot, — « ne se trouve impliqué le rapport à la créature, en

tant que dans cette signification est incluse l'essence » d'une façon oblique, ainsi qu'il a été dit. « De même, en effet, qu'il est propre au Fils d'être Fils, de même il lui est propre d'être Dieu engendré ou Créateur engendré. Et à ce titre se trouve impliqué le rapport à la créature dans le nom de Verbe », même à prendre ce nom-là en ce qu'il a de tout à fait personnel. — Dans cet *ad primum*, saint Thomas vient donc de nous montrer que dans le mot Verbe est compris le rapport à la créature, pour une double raison : premièrement, parce que le Verbe est *Dieu*, et par suite ayant à la créature le rapport de principe qui connaît et qui cause; secondement, parce qu'Il est *Dieu engendré*: et, par suite, de même qu'Il reçoit du Père la nature divine, Il reçoit de Lui d'être l'expression et la cause de la créature.

L'*ad secundum* répond à l'objection tirée du côté temporel des relations de Dieu à la créature. Il rappelle que « les relations suivent les actions ». Or, il y a en Dieu deux sortes d'actions : l'action au dehors et l'action au dedans. « Il y aura donc des noms qui impliqueront de Dieu à la créature la relation qui suit à l'action de Dieu au » dehors portant sur un effet extérieur, comme l'action de créer ou de gouverner; et ces termes se diront de Dieu dans le temps. Mais il est d'autres relations qui suivent à l'action qui ne porte pas sur un effet extérieur, mais demeure en celui qui agit, comme l'action de savoir ou de vouloir. Les termes qui les expriment ne se disent pas de Dieu dans le temps; c'est de toute éternité que Dieu connaît et veut les créatures qui ne seront que dans le temps. « Or, c'est une telle relation à la créature qui est comprise dans le nom de Verbe ». On voit par là qu' « il n'est pas vrai », comme semblait l'entendre l'objection, « que les noms impliquant une relation de Dieu à la créature se disent tous de Dieu dans le temps; ceux-là seuls se disent ainsi qui impliquent un rapport suivant à l'action de Dieu qui porte sur un effet extérieur ».

L'*ad tertium* n'a qu'un mot pour résoudre l'objection qui touche, nous l'avons dit, au point le plus délicat de la question actuelle. L'objection prétendait que si le Verbe disait un rapport à la créature, il s'ensuivrait qu'Il procéderait de la créature. Saint Thomas répond que « les créatures ne sont pas connues

de Dieu par une science qui serait tirée des créatures elles-mêmes, mais bien par son essence. Il s'ensuit qu'il n'est pas nécessaire que le Verbe procède des créatures, bien qu'Il en soit l'expression ». Le Verbe procède bien de la connaissance que Dieu a des créatures; mais Il ne procède pas des créatures, attendu que Dieu ne tire pas des créatures la connaissance qu'Il en a. Il ne tire cette connaissance que de Lui-même. Par conséquent, ce n'est que de Lui que le Verbe procède. Nous allons revenir tout à l'heure à cette question, qui a soulevé d'assez vives controverses parmi les théologiens scolastiques.

L'*ad quartum* est très précieux. Il le faut bien retenir; car il marque nettement la différence qu'il y a entre les idées divines et le Verbe divin. « Le nom d'*idée*, explique saint Thomas, a été employé principalement pour désigner le rapport à la créature; et voilà pourquoi on le dit au pluriel en Dieu », selon la multiplicité et la diversité de ces rapports, « ni il n'est un terme personnel. Le nom de *Verbe*, au contraire, a été employé principalement pour désigner le rapport à Celui qui le dit; ce n'est que conséquemment qu'il a trait à la créature, selon que Dieu en s'entendant Lui-même entend toute créature. Aussi bien le Verbe en Dieu est unique et se dit personnellement ».

L'*ad quintum* ne voit aucun inconvénient à admettre que le Verbe de Dieu dit un certain rapport, même à ce qui n'est pas. Il en est de Lui comme de la science divine. « De même que la science de Dieu porte sur le non-être, de même le Verbe de Dieu; car il n'est rien qui soit dans la science de Dieu et qui ne soit pas dans son Verbe, ainsi que le dit saint Augustin (*de la Trinité*, liv. XV, ch. XIV). Seulement, quand il s'agit des êtres qui sont, le Verbe de Dieu a tout à la fois raison d'expression et de cause, tandis qu'Il ne fait qu'exprimer ou manifester le non-être », Il ne le cause pas.

La doctrine exposée par saint Thomas dans cet article et dans les réponses que nous venons de voir se retrouve dans la question 4 *de Veritate*, article 5. Il ne sera pas inutile de reproduire ici cet article du *de Veritate* : « Toutes les fois, y explique le saint Docteur, que deux choses ont rapport entre elles de telle sorte que l'une dépend de l'autre sans que cette autre dépende

de la première, en celle qui dépend de l'autre la relation est réelle, mais en celle dont elle dépend la relation n'est que de raison seulement, en ce sens qu'on ne peut pas concevoir qu'une chose dépende d'une autre, sans que du côté de cette autre ne soit compris le rapport opposé, comme on le voit à propos de la science qui dépend de son objet, sans que celui-ci dépende de la science » : la science, en effet, ne peut pas exister sans son objet; mais l'objet de la science a en lui-même son existence propre, indépendamment de la science qu'il est susceptible de terminer. « Puis donc que toutes les créatures dépendent de Dieu, sans que Dieu dépende d'elles, dans les créatures se trouveront les relations réelles qui font qu'elles se réfèrent à Dieu, tandis qu'en Dieu les relations opposées se trouveront selon la raison seulement » : dans les créatures, il y a leur être même qu'elles tiennent de Dieu et qui fait qu'elles dépendent de Lui; d'où il suit que Dieu a, par rapport aux créatures, la raison de Maître et de Seigneur. « Aussi bien, et parce que les mots sont les signes des conceptions de l'esprit, nous aurons certains noms s'appliquant à Dieu, qui diront en rapport à la créature, bien que ce rapport soit purement de raison » en Lui; « nous avons dit, en effet, qu'il n'y a de relations réelles en Dieu que celles qui font que les Personnes divines se distinguent l'une de l'autre ».

« Or, parmi les termes relatifs, nous trouvons que quelques-uns sont employés pour signifier les relations elles-mêmes, comme, par exemple, le mot *similitude* » : ce mot-là, en effet, désigne directement le rapport de deux ou plusieurs êtres qui participent de la même manière une même qualité. « D'autres termes relatifs sont employés pour désigner quelque chose d'où résulte une relation. C'est ainsi que le mot *science* a été employé pour désigner une qualité » affectant l'esprit à titre de perfection inhérente, mais « à laquelle suit une certaine relation », car cette qualité qui parfait l'esprit n'existe qu'autant qu'elle porte sur un objet, atteint par l'esprit, quand il est revêtu et orné de la science. « Cette diversité » que nous venons de signaler, se retrouve dans les termes relatifs que nous disons de Dieu, soit qu'on les dise de Lui dans le temps ou dans l'éternité. Le mot

Père, par exemple, qui se dit de Dieu de toute éternité, et le mot *Seigneur* qui se dit de Lui dans le temps, sont employés pour désigner » directement « les rapports eux-mêmes » qui se rattachent à ces mots. « Le mot *Créateur*, au contraire, qui se dit de Dieu dans le temps, est employé pour signifier l'action divine à laquelle suit un certain rapport. Pareillement, le mot *Verbe* est destiné à signifier quelque chose d'absolu avec un certain rapport adjoint : le Verbe, en effet, est la même chose que la *sagesse engendrée*, ainsi que le dit saint Augustin (*de la Trinité*, liv. VII, ch. II.) Et cela n'empêche pas que le Verbe se dise personnellement en Dieu ; car, de même que le Père et le Fils se disent personnellement, de même *le Dieu qui engendre* et *le Dieu engendré* ». Nous retrouvons ici la doctrine de *l'ad primum* que nous expliquions tout à l'heure. « Or, il se peut, ajoute saint Thomas, qu'une chose absolue ait rapport à plusieurs choses ; et de là vient que le nom destiné à signifier quelque chose d'absolu d'où résulte quelque rapport, pourra se dire relativement à plusieurs. C'est ainsi que la science, en tant que science, dit rapport à son objet ; et en tant qu'elle est une certaine forme ou un certain accident, elle se réfère au sujet en qui elle se trouve. Il en est de même du mot *Verbe*. Ce mot implique un rapport à Celui qui profère le Verbe et à ce qui est proféré ou exprimé par le Verbe ; et ici il peut se dire d'une double manière : ou bien en raison du mot lui-même ; et en ce sens, le Verbe se dit de ce qui est dit, par rapport au fait *d'être dit* ; secondement, quant à *la chose* à laquelle convient la raison d'être dite ou proférée ; et parce que le Père se dit d'abord Lui-même » et tout ce qui touche à Lui, « en engendrant son Verbe, ne disant les créatures que conséquemment, il s'ensuit que le Verbe se réfère au Père d'abord et comme par soi, tandis qu'Il se réfère à la créature par voie de conséquence et comme par accident : il est, en effet, accidentel au Verbe », si l'on peut ainsi s'exprimer, « que la créature soit dite par Lui ».

Par ces derniers mots du *de Veritate*, saint Thomas nous rappelle qu'il en est du Verbe de Dieu comme de sa connaissance. Tout ce que Dieu connaît, Il l'exprime par son Verbe ; et de même qu'il y a un double objet qui tombe sous la connais-

sance de Dieu : l'un, primordial, qui n'est autre que Lui-même ; l'autre, secondaire, qui est la créature ; pareillement, ce qu'Il exprime d'abord dans et par son Verbe, c'est Lui : Il n'exprime la créature qu'ensuite, — en entendant cela de l'ordre logique ou rationnel, et non pas d'un ordre ou d'une succession dans la durée ; car tout est simultané et éternel en Dieu.

Cette question du rapport aux créatures qu'entraîne le nom de Verbe en Dieu, nous marque une des différences qui existent entre le mot *Verbe* et le mot *Fils*, bien que, nous l'avons souligné, le Verbe et le Fils désignent une seule et même propriété personnelle qui est celle de l'émanation par voie de génération immatérielle. Mais le mot *Fils*, par lui-même, n'implique ni ne dit aucun rapport à la créature : il dit seulement rapport au Père. Le mot *Verbe*, au contraire, ou *Parole*, qui dit rapport à *Celui qui parle* — et ce rapport constitue en Dieu la propriété personnelle qui n'est autre que la filiation, — dit aussi rapport à *ce qui est parlé* ou exprimé par cette Parole. Or, ce qui est exprimé par cette Parole, c'est tout ce que Dieu connaît, et dans l'ordre où Il le connaît. Ce sera donc tout l'objet de la science divine : Dieu d'abord et tout ce qui se rattache à Lui, nature ou essence, Personnes du Père, du Fils et du Saint-Esprit ; et ensuite toute créature. De telle sorte que le mot Verbe ou Parole dit au Père ou à Celui qui parle un double rapport : le rapport du Parlé au Parlant, en prenant le mot *Parlé* dans le sens de *Parole qui émane* ; et le rapport de la Parole à ce ou à Celui qui est parlé, en prenant le mot *Parlé* dans le sens d'*exprimé* ou de *dit* dans la Parole.

Une question fort intéressante et qui se rattache à la question que nous venons de voir, du rapport aux créatures qu'entraîne le nom de Verbe en Dieu, est celle de savoir, non plus seulement que les créatures sont, en effet, exprimées et même causées par le Verbe, mais si d'elles ou de leur connaissance le Verbe procède. Saint Thomas a touché cette question dans la troisième objection de son article et dans la réponse à l'objection. Mais il importe de nous y arrêter un instant, en raison des difficultés qu'elle soulève et aussi à cause des multiples contro-

verses et des sentiments très divers qu'elle a suscités parmi les docteurs.

On cite plus spécialement trois auteurs, Scot, Puteanus[1] et Vasquez, qui ont refusé d'admettre que le Verbe en Dieu procédât de la connaissance des créatures. Ils allaient même jusqu'à prétendre que le Verbe ne procédait pas de la connaissance de tout ce qui est en Dieu. Scot disait qu'Il ne procédait que de la connaissance de l'essence divine; Puteanus, de la connaissance de l'essence et de la Personne du Père, mais non de la connaissance du Verbe Lui-même ou de l'Esprit-Saint; Vasquez, de la connaissance de l'essence, et de la Personne du Père, et du Verbe, mais non de l'Esprit-Saint. — La raison qui amenait ces auteurs à diminuer ainsi ou à graduer l'objet dont la connaissance concourait à la procession du Verbe, était qu'il ne leur paraissait pas possible que le Verbe procédât de la connaissance d'un objet dont l'existence ne lui était pas antérieure, non pas d'une priorité de temps, mais au moins d'une priorité logique. Dès lors, soit les créatures, soit la Personne de l'Esprit-Saint devaient nécessairement être écartées de cette procession. Et même, pour la Personne du Verbe, il paraissait difficile de concevoir qu'elle y fût comprise, sans supposer qu'elle préexistât à elle-même. Quant à la Personne du Père, Scot l'écartait aussi, parce qu'il n'admettait comme objet formel de la connaissance du Père, dans ce qu'il appelait le premier instant de nature et d'origine, que la seule essence divine.

Nous devons remarquer, d'abord, que tout le monde est d'accord pour dire que le Verbe, en Dieu, ne procède que du Père. Nul n'admet qu'Il procède soit de Lui-même, soit de l'Esprit-Saint, soit à plus forte raison des créatures. Il ne s'agit donc pas de savoir *de qui* procède le Verbe, mais *de quelle connaissance* Il procède. Et ici encore, il n'est douteux pour personne qu'Il ne procède que de la connaissance du Père, si on entend par là le Principe qui, en connaissant, profère, dit ou exprime l'objet de sa connaissance. Mais s'il s'agit *de l'objet de*

1. Religieux augustin du couvent de Toulouse, mort en 1623, qui a laissé un commentaire de la *Somme* de saint Thomas.

la connaissance, c'est là que la diversité des sentiments se produit. La question cependant nous paraît pouvoir se ramener à des termes qui ne laissent guère place au doute et à l'hésitation. Il est tout à fait certain, en effet, que le Père se connaît Lui-même et connaît aussi le Verbe et l'Esprit-Saint et toute créature soit possible, soit réelle. D'autre part, tout ce que le Père connaît, Il l'exprime par et dans son Verbe, qui n'est pas multiple, mais unique. Puis donc que, pour le Père, enfanter son Verbe n'est rien autre que *dire* ce qu'Il connaît ; et que, pour le Verbe, procéder de l'objet de la connaissance du Père est simplement recevoir de cet objet, si l'on peut s'exprimer ainsi, la délimitation de son rôle ou de sa qualité foncière, qui est d'être l'expression de ce que le Père connaît, il s'ensuit manifestement que le Verbe procède de la connaissance que le Père a de l'essence divine et de Lui-même, et du Verbe, et de l'Esprit-Saint, et de toute la Trinité, et des créatures, sans rien excepter ni dans l'ordre des possibles ni dans l'ordre des choses réelles.

C'est là, à n'en pas douter, la doctrine de saint Thomas. Il nous a dit expressément, dès le premier article de cette question, à l'*ad tertium*, en une formule dont le P. Janssens ne peut assez louer la compréhension et la brièveté : « C'est en se connaissant Lui-même et le Fils et l'Esprit-Saint et tous les autres objets qui sont contenus dans sa science, que le Père conçoit le Verbe, en telle sorte que la Trinité tout entière est dite dans le Verbe, et aussi toute créature ». Non pas qu'il n'y ait un certain ordre logique entre ces divers objets, tous compris dans la science du Père, et nous avons entendu saint Thomas lui-même nous préciser cet ordre ; mais tous ces objets, sans exception, sont renfermés dans la même science et dits ou exprimés par un seul et même Verbe, qui, par suite, procède de la connaissance de tous ces objets. Et qu'il n'y ait qu'un seul et même Verbe pour tous ces objets, voici comment saint Thomas nous l'explique dans le *de Veritate*, q. 4, art. 4 : « Le verbe, dit-il, qui en nous est exprimé par l'acte de penser, provenant en quelque manière d'une certaine considération des principes ou tout au moins de la connaissance habituelle, ne renferme pas en lui tout ce qui est en ce

d'où il provient. Il s'en faut, en effet, que tout ce que nous tenons d'une connaissance habituelle soit exprimé par l'intelligence dans la conception d'un seul verbe ; ce verbe n'en exprime qu'une partie. Semblablement, dans la considération d'une seule conclusion ne se trouve point exprimé tout ce qui était contenu dans la vertu du principe. Mais en Dieu il n'en va plus de même. Pour que son Verbe soit parfait, il faut que ce Verbe exprime tout ce qui est contenu en Celui d'où Il sort ; alors surtout que Dieu voit toutes choses d'un seul regard, et non pas d'une façon divisée. Il faut donc que tout ce qui est contenu dans la science du Père, tout cela soit exprimé par son unique Verbe, et de la même manière que cela se trouve dans cette science, afin que ce Verbe soit vrai, correspondant au Principe qui l'enfante par sa science ; de telle sorte que ce Verbe exprimera d'abord et principalement le Père, et conséquemment tous les autres objets que connaît le Père en se connaissant Lui-même ».

Quant à la difficulté tirée de l'ordre qui existe soit au point de vue logique, soit au point de vue de l'origine, soit au point de vue de la durée, entre les divers objets qui tombent sous la connaissance du Père et sont exprimés dans son Verbe, saint Thomas la résout d'un mot, quand il nous fait observer, ici même, à l'*ad tertium* de l'article de la *Somme* que nous commentons, que tout cela « est connu de Dieu par son essence à Lui ». Dans l'infinie perfection de son unique essence se trouve compris, en effet, tout ce que Dieu connaît : et les attributs divins, et les actes essentiels, et les actes notionnels, et les processions divines, et les Personnes divines, et l'infinité de toutes les créatures possibles et la détermination dans l'être, par le décret du vouloir divin, de toutes les créatures réelles. C'est là, dans leur identification avec l'essence divine, — car tout ce qui est en Dieu, à quelque titre que ce soit, est en réalité la même chose que son essence, — que se trouve, pour les objets de la science divine, quels qu'ils soient, la possibilité d'être connus par un seul et même acte et exprimés dans un seul et même Verbe.

« Concluez de cette étude, remarque le P. Janssens, combien admirable et infiniment au dessus de toute formule est cette prolation instantanée du Verbe, par laquelle, de toute éternité

et comme en un éclair de foudre, toutes choses sont dites et contenues ».

Le mot *Verbe*, pris au sens propre, est un nom personnel en Dieu ; il désigne la Personne du Fils, et comprend, en Lui, non pas seulement le rapport du Fils au Père, mais aussi le rapport de la Parole qui exprime à tout ce qui est exprimé par cette Parole. Le Verbe procède de l'acte unique de connaissance par lequel le Père voit tout : et Lui-même, et son Fils, et l'Esprit-Saint, et tout ce qui tombe sous la science de simple intellection et sous la science de vision. Il faut donc de toute nécessité que le Verbe ait rapport à tout cela. Seulement, tandis qu'Il ne fait qu'exprimer ce qui a trait à la nature divine, ou aux Personnes, ou aux objets de simple intellection, s'il s'agit de ce qui touche à la science de vision, Il l'exprime et le cause tout ensemble.

Un second terme nous reste à examiner, au sujet du Fils; c'est le nom d'*Image*. Son étude va former l'objet de la question suivante.

QUESTION XXXV.

DE L'IMAGE.

Cette question comprend deux articles :

1° Si l'Image en Dieu se dit personnellement?

3° Si c'est le propre du Fils?

Article Premier.

Si l'Image en Dieu se dit personnellement?

La portée de cet article et celle de l'article suivant, qui forment toute la question actuelle, nous apparaîtra mieux à mesure que nous discuterons l'un et l'autre de ces deux articles. Pour le premier, nous avons trois objections. Elles veulent prouver que « l'Image ne se dit pas personnellement en Dieu ». — La première est une parole de « saint Augustin », ou plutôt de saint Fulgence, « dans son livre *de la Foi à Pierre* (ch. 1) » qui « dit : *Elle est une la divinité et l'image de la Trinité, à laquelle l'homme a été fait* ». On trouve, dans ce passage, une allusion au mot de la Genèse, chap. 1, v. 26 : *Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance.* Puis donc qu'au témoignage de l'auteur précité, le mot *image* se rapporte à ce qui est un en Dieu, comme le mot divinité, il en faut conclure que « l'Image se dit essentiellement et non pas personnellement » en Dieu. — La seconde objection est un mot de « saint Hilaire, dans son livre *du Synode* (canon 1) », qui « dit », voulant définir l'image « *l'image est l'espèce, sans différence, de la chose dont elle est l'image.* Si donc l'espèce ou la forme en Dieu se dit essentiellement, il s'ensuit qu'il en sera de même de l'image ». — La troisième objection arguë de ce « que le mot *image* viendrait du mot *imiter*. Or, l'imitation suppose l'*avant* et l'*après* » :

Le modèle doit nécessairement précéder la copie. « Et parce que l'on ne saurait parler d'avant ou d'après, d'antérieur et de postérieur, quand il s'agit des Personnes divines, il faut reconnaître que l'Image ne peut pas être un nom personnel en Dieu ».

L'argument *sed contra* est un texte fort énergique de saint Augustin, où le saint Docteur ne permet pas que l'on doute de la relativité du mot image. « *Qu'y a-t-il de plus absurde*, s'écrie-t-il (dans le traité *de la Trinité*, liv. VII, ch. 1), *que d'entendre le mot image d'une chose en elle-même.* C'est donc d'une façon relative que l'Image se dit en Dieu. Et, par suite, ce mot-là est un nom personnel ».

Le corps de l'article ne fait que développer cet argument *sed contra* pour nous montrer que le mot *image* est un terme relatif. A cette fin, saint Thomas nous donne un délicieux aperçu de ce que nous devons entendre par ce que nous appelons l'image. — « Dans la raison d'image, nous dit-il, se trouve la similitude. Non pas toutefois qu'une similitude quelconque suffise pour nous donner la raison d'image. Il faut une similitude spécifique ou tout au moins portant sur un des caractères spécifiques. Or, parmi les notes ou les signes de l'espèce, dans les choses corporelles, il semble qu'il n'est rien de plus caractéristique que la figure. Nous voyons, en effet, observe très finement saint Thomas, que les diverses espèces d'animaux ont toutes une figure différente. Il n'en est pas de même pour la couleur. Aussi bien, si l'on peint sur le mur, la couleur d'une chose, on ne dira point que ce soit son image, à moins qu'on n'y dessine en même temps ses traits et sa figure ». Donc, la ressemblance dans la forme spécifique, ou tout au moins dans l'un des caractères de l'espèce, et, par exemple, s'il s'agit des êtres corporels, dans les traits de la figure, est requise pour la raison d'image. — « Pourtant, ni cette similitude de l'espèce, ou de la figure, ne suffit encore. Il faut, de plus, pour la raison d'image, que nous ayons le rapport d'origine; car, ainsi que le remarque saint Augustin dans son livre des *83 questions* (q. 74), nous ne disons pas qu'un œuf soit l'image d'un autre œuf » bien qu'il lui ressemble spécifiquement : « c'est qu'il n'en a pas été exprimé » ; il n'a pas avec lui un rapport d'origine. « Pour cela donc que nous ayons vraiment la rai-

son d'image, il faut que nous ayons un quelque chose procédant d'un autre en ressemblance de nature soit par la forme spécifique, soit au moins par un de ses caractères distinctifs ». Auriol a voulu contester la seconde condition exigée ici par saint Thomas pour la raison d'image. Il en concluait que seuls les peintres ou les sculpteurs pourraient avoir une image; car ils sont les seuls dont l'image procède. Capréolus lui répond que faire une pareille objection est entendre bien grossièrement la pensée de saint Thomas. Il n'y a pas qu'une manière dont l'image peut procéder de la chose dont elle est l'image. Elle en peut procéder comme de son principe d'ordre physique; et c'est ainsi que le fils procède de son père. Mais elle en peut procéder aussi comme de son principe d'ordre intellectuel; et c'est ainsi que la statue de César procède de l'être intellectuel qu'a César dans la pensée de l'artiste [Cf. Capréolus, 1er livre des *Sentences*, dist. 27, q. 2, conclusion 6, arg. 4; — de la nouvelle édition Paban-Pègues, t. II, p. 252 et 260]. — Ces diverses conditions, essentielles à la raison d'image, une fois précisées, il n'est plus difficile de répondre à la question que posait le présent article. « Puisque, en effet, tout ce qui dit procession ou origine en Dieu est personnel, il s'ensuit que le mot *Image* sera un terme personnel ».

L'*ad primum*, voulant répondre au texte de saint Fulgence, que saint Thomas cite comme étant de saint Augustin, ou plutôt expliquer ce texte, rappelle une distinction qu'il faut soigneusement noter, entre l'image et l'exemplaire. « L'image, au sens propre de ce mot, est ce qui procède à la ressemblance d'un autre. Ce à la ressemblance de quoi il procède n'est appelé image que d'une façon impropre; son vrai nom, c'est l'*exemplaire*. Lors donc que saint Augustin (saint Fulgence) use du mot *image* en disant que la divinité de la sainte Trinité est l'image à laquelle l'homme a été fait, le mot *image* est pris d'une façon impropre ». C'est *exemplaire* qu'il faudrait dire.

L'*ad secundum* nous avertit que « le mot *espèce*, au sens où le prend saint Hilaire dans la définition de l'image, signifie la forme venant en un être d'un autre être. De cette façon, en effet, l'image est dite l'espèce d'une chose; comme on dit d'une chose qui ressemble à une autre : c'est *sa forme*, en ce sens

qu'elle en a la forme ». Et l'on voit, dès lors, que l'expression, ainsi entendue, peut parfaitement s'appliquer à la Personne en Dieu. Elle ne s'applique même qu'à la Personne et non plus à l'essence; car l'essence ne dit point, par elle-même et en elle-même, le rapport d'origine. Dès là donc que nous parlons de forme venant en un être d'un autre être — et nous venons de voir que c'est le sens du mot *espèce* dans la définition de saint Hilaire — nos termes ne sont plus des termes essentiels, mais des termes personnels en Dieu.

L'*ad tertium* fait observer que « l'imitation, quand il s'agit des Personnes divines, ne signifie point la postériorité, mais seulement l'assimilation ». La Personne qui est l'imitation de l'autre ne lui est point postérieure; elles sont simultanément, puisque leur être est numériquement le même. Mais en l'une cet être se trouve comme venant de l'autre; et, à ce titre, en raison de la similitude qui va jusqu'à l'identité de la forme, tout en maintenant la distinction des suppôts, nous disons que l'une est l'imitation ou l'image de l'autre.

Donc, le mot *image* est bien, en Dieu, un terme personnel. — Mais à quelle Personne appartient-il? Est-ce à la seconde, et en constitue-t-il, lui aussi, le nom propre?

Nous allons examiner cette question à l'article suivant.

Article II.

Si le nom d'Image est propre au Fils?

Saint Thomas va compléter ici la doctrine fort délicate de l'Image, en Dieu, qu'il n'avait fait qu'ébaucher dans l'article précédent. — Trois objections veulent prouver que « le nom d'Image n'est pas propre au Fils » en Dieu. — La première est un mot de saint Jean Damascène (dans son traité *de la Foi orthodoxe*, liv. I, ch. XIII) disant « que l'Esprit-Saint est l'*Image du Fils*. Donc, le nom d'Image n'est pas propre au Fils ». — La seconde objection rappelle que « la raison d'image consiste dans la similitude exprimée, ainsi que le dit saint Augustin au livre des

83 Questions (q. 74) » et selon que nous l'avons nous-mêmes établi à l'article précédent. « Or, cela même convient à l'Esprit-Saint ; car Il procède d'un autre par mode de similitude ». Il n'est pas douteux, en effet, et nous le montrerons expressément plus loin (q. 42), que l'Esprit-Saint est en parfaite similitude de nature avec le Père et le Fils d'où il procède. « Donc l'Esprit-Saint a vraiment la raison d'Image. Et par suite le nom d'Image ne peut pas être quelque chose qui soit propre au Fils ». — La troisième objection remarque que « l'homme lui-même est dit l'image de Dieu, selon cette parole de la Ire Épître *aux Corinthiens*, ch. XI (v. 7) : *l'homme ne doit pas se couvrir la tête, parce qu'il est l'image et la gloire de Dieu.* Il s'ensuit que d'avoir la raison d'image n'est pas propre au Fils ».

L'argument *sed contra* est un mot formel de saint Augustin, au VIe livre *de la Trinité* (ch. II) : *seul, le Fils est Image du Père.*

Au corps de l'article, saint Thomas nous prévient que « les Docteurs de l'Église grecque disent communément du Saint-Esprit qu'Il est l'Image du Père et du Fils, mais » que « les Docteurs latins attribuent au seul Fils le nom d'Image ». Saint Thomas ne cite pas de texte ici. Il en avait cité plusieurs dans son opuscule *Contre les erreurs des Grecs*, ch. X. Les deux premiers étaient de saint Athanase. Dans son troisième discours du concile de Nicée, saint Athanase dit : *l'Esprit-Saint est la véritable image du Fils, le reproduisant selon tout lui-même dans son essence et le représentant dans sa nature, de la même manière que le Fils est l'image du Père.* Dans sa lettre à Sérapion, le même saint Athanase dit : *l'Esprit-Saint contient en Lui naturellement le Fils, en étant la vraie et naturelle image.* Deux autres textes étaient cités de saint Basile (*contre Eunomius*, 5). Le premier disait : *l'Esprit-Saint est appelé le doigt, le souffle, l'onction, le sens du Christ, la procession, la production, la mission, l'émanation, l'effusion, la vapeur, la splendeur, l'image, le caractère, le Dieu vrai.* Dans le second, il était dit : *l'Esprit-Saint émane du Père et du Fils ; Il en est la vertu vraie, la naturelle image, nous les représentant l'un et l'autre.* Nous pourrions ajouter à ces textes de saint Athanase et de saint Basile, celui de

saint Jean Damascène que nous avons ici dans la première objection. Pour les Pères latins, saint Thomas ne citait, dans l'opuscule *Contre les erreurs des Grecs*[1], qu'une seule autorité, celle-là même que nous venons de voir ici dans l'argument *sed contra* et qui est de saint Augustin.

Tout en marquant cette différence entre la manière de s'exprimer des Pères latins et celle des Pères grecs, au sujet du mot image, saint Thomas explique pourquoi les Pères de l'Église latine ont réservé ce mot au seul Fils. « C'est que jamais on ne trouve le mot image, dans les Écritures canoniques, appliqué à une autre Personne que le Fils. Il est dit, en effet, dans l'Épître *aux Colossiens*, ch. I (v. 15) : *Il est l'image du Dieu invisible, premier-né de toute créature;* et dans l'Épître *aux Hébreux*, ch. I (v. 3) : *Il est la splendeur de sa gloire, la figure de sa substance.* — Voulant assigner la raison de ce fait, d'aucuns l'ont été chercher en ceci, que le Fils convient avec le Père, non seulement dans la nature, mais aussi dans la notion de principe », car le Père et le Fils ont tous deux la raison de Principe par rapport à l'Esprit-Saint; « tandis que l'Esprit-Saint ne convient ni avec le Fils ni avec le Père en aucune notion. Mais, ajoute saint Thomas, cette raison ne paraît pas suffire; car, de même que ce n'est pas en raison des relations que nous parlons d'égalité ou d'inégalité en Dieu, comme le dit saint Augustin (dans son traité *Contre Maximin*, liv. II (ou III), ch. XIV, n. 8; ch. XVIII, n. 3; et traité *de la Trinité*, liv. V, ch. VI), de même aussi quand il s'agit de la similitude, qui est requise à la raison d'image. — C'est pourquoi d'autres ont dit que l'Esprit-Saint ne peut pas être dit l'image du Fils, parce que l'image ne saurait avoir d'image; ni du Père, parce que l'image se réfère immédiatement à ce dont elle est l'image, et le Saint-Esprit ne se réfère au Père que par le Fils; ni du Père et du Fils, parce que de la sorte nous aurions une image pour deux, ce qui paraît impossible. D'où il semble que le Saint-Esprit ne peut en aucune manière avoir la raison d'image. Mais tout cela n'est rien, dit saint Thomas : *hoc nihil*

1. Sur la valeur documentaire de l'opuscule *Contra errores graecorum*, voir l'article du P. Gardeil, *Revue thomiste*, 1903, p. 197, et sa réplique à M. Turmel, *Revue thomiste*, 1905, p. 195.

est: parce que le Père et le Fils ne sont qu'un même Principe du Saint-Esprit, ainsi que nous le dirons plus loin (q. 36, art. 4); et, par conséquent, rien n'empêcherait qu'ainsi le Père et le Fils eussent une seule et même image, en tant qu'ils ne font qu'un, alors que même l'homme est une seule image de la Trinité tout entière. — Donc, poursuit saint Thomas, nous devons parler autrement et dire que si le Saint-Esprit ne porte pas le nom d'*engendré*, quoique, par sa procession, Il reçoive la nature du Père aussi bien que le Fils; de même, bien qu'Il reçoive une forme semblable à celle du Père, Il ne porte pas le nom d'Image ». Ce mot est réservé au Fils, « parce que le Fils procède à titre de Verbe; et il est de l'essence du verbe d'être en similitude d'espèce avec ce d'où il procède; tandis que ce n'est pas de l'essence de l'amour, bien que cela convienne à cet Amour qui est l'Esprit-Saint, en raison de ce qu'Il est l'Amour divin ». Tout verbe est en similitude d'espèce avec le principe d'où il émane; et voilà pourquoi le Verbe de Dieu ou plutôt le Fils de Dieu, précisément parce qu'Il procède par mode de verbe, procède nécessairement en similitude d'espèce avec son Principe. La raison de similitude lui est essentielle. Elle ne lui convient pas seulement parce qu'Il est en Dieu; elle lui convient parce qu'Il est verbe, en tant que tel. Il n'en est pas de même pour l'amour. L'amour ne dit pas, par lui-même, la raison de similitude; il dit plutôt la raison d'entraînement, de mouvement, d'impulsion vers l'objet aimé. Et sans doute, en Dieu, l'Esprit-Saint qui a la raison d'amour, est en parfaite similitude d'espèce, aussi bien que le Fils, mais ce n'est pas en tant qu'amour, c'est en tant qu'Amour divin, en tant qu'Il est l'Amour subsistant, s'identifiant en réalité avec la nature divine qui est aussi dans le Père et dans le Fils. La raison de similitude ne lui convient donc pas en raison de lui-même et parce qu'Il est amour, mais en raison de sa qualité annexe, si l'on peut ainsi s'exprimer, qui est d'être l'Amour divin. Et cela suffit pour que la raison d'image, qui inclut essentiellement la raison de similitude, ne lui convienne pas en propre, mais seulement au Fils. — Cette raison de saint Thomas, si profonde, en même temps que si délicate et si subtile, est la seule qui réponde pleinement à la difficulté et justifie, sans réplique,

l'usage consacré par l'Église latine de réserver au Fils seul la raison d'Image en Dieu (Cf. pour la similitude qu'établit ici saint Thomas avec le mot *engendré* réservé au Fils, la q. 27, art. 4).

L'*ad primum* répond que « saint Jean Damascène et les autres Docteurs de l'Église grecque usent communément du mot image pour marquer » simplement « la parfaite similitude » des Personnes divines. Et à prendre ainsi le mot image, on peut dire, en effet, que le Saint-Esprit est l'image du Père et du Fils, sans qu'il y ait lieu de s'arrêter aux difficultés marquées par les deux opinions dont il a été question au corps de l'article. Mais si par le mot image on entend ce qui procède d'un autre en parfaite similitude de nature, et cela en raison même de son origine ou de sa procession, dès lors le mot image ne convient plus au Saint-Esprit ; il ne convient qu'au Fils. Saint Thomas a nettement lui-même formulé cette distinction qui résume toute sa doctrine du présent article, dans le chapitre x de l'opuscule *Contre les erreurs des Grecs*. « Les Pères grecs, nous dit-il, s'autorisaient, pour justifier leur acception du mot image appliqué à l'Esprit-Saint, de quelques textes de l'Écriture. Ils citaient le mot de l'Épître *aux Romains*, ch. VIII (v. 29) : *Ceux qu'Il a connus d'avance, Il les a prédestinés à être conformes à l'image de son Fils* : et d'image du Fils, il ne semble pas pouvoir y en avoir d'autre que le Saint-Esprit. De même, il est dit dans la Ire Épître *aux Corinthiens*, ch. XV (v. 49) : *Puisque nous avons porté l'image du terrestre, portons aussi l'image du céleste*, c'est-à-dire du Christ, par laquelle image les Pères grecs entendaient l'Esprit-Saint; bien que, fait observer saint Thomas, il ne soit pas expressément marqué dans ces textes que cette image du Christ soit l'Esprit-Saint. On pourrait entendre, en effet, que les hommes deviennent conformes à l'image du Fils, ou qu'ils portent en eux l'image du Christ, en ce sens que les hommes justes, par les dons de la grâce, deviennent semblables au Christ, selon cette parole de l'Apôtre, dans sa IIe Épître *aux Corinthiens*, ch. III, (v. 18) : *Pour nous, le visage découvert, réfléchissant comme dans un miroir la gloire du Seigneur, nous sommes transformés en la même image, de clarté en clarté, comme par l'Esprit du Seigneur*. Dans ce passage, en effet, l'Apôtre appelle du

nom d'image, non pas l'Esprit du Christ, mais une participation de cet Esprit au dedans de nous ».

« Mais » ajoute saint Thomas, avec une déférence et un respect qu'on ne saurait trop admirer, « parce qu'il serait présomptueux de s'inscrire en faux contre des textes aussi formels exprimés par de si grands Docteurs, nous pouvons accorder que l'Esprit-Saint est l'image du Père et du Fils, en entendant par image ce qui tient son origine d'un autre et porte sa similitude. Que si par image on entendait un être venant d'un autre et tenant de la raison même de son origine qu'il en porte la similitude, comme le fils engendré ou le verbe conçu, dans ce cas, le Fils seul » en Dieu « doit être appelé du nom d'image. Il est, en effet, de la raison du fils qu'il ait la similitude de son père, en quelque nature que ce soit ; et pareillement, de la raison du verbe, qu'il soit la similitude de ce qui est exprimé par lui, à qui que ce soit que le verbe appartienne. Mais il n'est pas de la raison de l'esprit ou de l'amour, qu'il soit la similitude de ce à quoi il appartient, en quelque être qu'il se trouve. Ceci ne se vérifie dans l'Esprit de Dieu qu'en raison de l'unité et de la simplicité de la divine essence, qui fait que tout ce qui est en Dieu doit être Dieu ». Voilà donc en quel sens nous pouvons sauver l'autorité des Pères grecs et garder l'appellation d'image qu'ils donnent à l'Esprit-Saint en Dieu, sans que d'ailleurs, explique saint Thomas dans l'opuscule *Contre les erreurs des Grecs*, comme il l'a fait ici même au corps de l'article, nous ayons à nous préoccuper de l'impossibilité assignée par les deux opinions que nous avons réfutées. « Il n'y a pas d'obstacle à donner ainsi cette appellation d'image à l'Esprit-Saint, dans le fait que l'Esprit-Saint ne convient pas avec le Père en quelque propriété personnelle ; car l'égalité et la similitude des Personnes divines ne se tirent pas du côté des propriétés personnelles, mais du côté des attributs essentiels ; et l'inégalité ou la dissimilitude ne se tirent pas non plus de la différence des propriétés personnelles en Dieu, selon que le dit saint Augustin dans son traité *contre Maximin* (cité au corps de l'article). Pareillement, ce n'est pas un obstacle non plus, quoique l'Esprit-Saint procède du Père et du Fils. Il procède des deux, en effet, selon qu'ils ne

tout qu'un, attendu que le Père et le Fils sont un seul et même Principe de l'Esprit-Saint ». Nous venons de retrouver, dans cet opuscule *Contre les Grecs*, exactement la même doctrine qui est celle du corps de l'article de la *Somme* et de l'*ad primum*.

L'*ad secundum* accorde que « le Saint-Esprit est semblable au Père et au Fils »; et cela peut suffire pour justifier, nous venons de le dire, l'usage des Pères grecs donnant au Saint-Esprit le nom d'image. « Mais » l'image, au sens plus précis dont nous avons parlé et qui suppose, en même temps que la similitude parfaite, l'existence de cette similitude *en vertu ou en raison de l'origine*, s'applique seulement au Fils; et c'est pourquoi, bien que le Saint-Esprit soit semblable au Père et au Fils, « cependant il ne s'ensuit pas qu'Il ait raison d'image », au sens que nous venons de rappeler et « pour le motif indiqué ».

L'*ad tertium* est très intéressant. Il nous marque la différence qu'il y a à dire que l'homme est l'image de Dieu et que le Fils est l'Image du Père. « L'image d'un être se peut trouver en un autre être, nous dit saint Thomas, d'une double manière : ou bien comme en un être qui a la même nature spécifique, et c'est ainsi que l'image du roi est dans son fils; ou bien comme en un être qui n'est pas de même nature, selon, par exemple, que l'image du roi est sur telle pièce de monnaie. Or, c'est au premier sens que le Fils est dit l'Image du Père » en Dieu; « tandis que c'est au second sens que l'homme est dit l'image de Dieu. Et voilà pourquoi, ajoute saint Thomas, dans le but de marquer, lorsqu'il s'agit de l'homme, ce qu'il y a d'imparfait dans la raison d'image que nous lui attribuons, nous disons, non pas seulement qu'il est l'image de Dieu, mais qu'il est à son image, par où nous signifions un certain mouvement tendant vers la perfection. Du Fils de Dieu, au contraire, nous ne disons pas qu'Il soit à l'image » du Père; nous disons simplement qu'Il est son Image, « parce qu'Il en est l'Image parfaite ». L'homme reste en deçà et en dessous de la parfaite similitude, y tendant toujours sans la devoir jamais atteindre totalement.

Le mot *Image* est un terme personnel en Dieu; et il se dit proprement du Fils. C'est ainsi, du reste, que nous disons,

même parmi nous, en parlant d'un fils qui ressemble à son père : il est la vivante image de son père. Nous avons examiné aussi le mot *Verbe* qui était, avec le mot *Fils*, un autre nom tout à fait propre à la seconde Personne de la Très Sainte Trinité. Ces trois noms : *Fils*, *Verbe*, *Image*, sont les plus expressifs et les plus usités pour désigner la seconde Personne en Dieu. Non pas qu'ils soient les seuls, et on en pourrait citer plusieurs autres, en assez grand nombre, dont il est aussi fait usage dans nos saints Livres. C'est ainsi que nous avons les noms *Fils unique*, *Premier-né*, *Voie; Sagesse*, *Vérité*, *Vertu; Lumière*. *Visage*, *Vie; Roi*, *Seigneur*, *Gloire*. Mais ces divers noms, comme le remarque le P. Janssens, peuvent se ramener aux trois noms principaux que nous venons d'étudier d'une façon plus spéciale.

Au mot *Fils* se rattachent les mots *Fils unique*, *Premier-né*, *Voie*.

Le mot *Fils unique* se trouve en saint Jean, chap. III, v. 16, 18 : *C'est ainsi que Dieu a aimé le monde, au point de donner son Fils unique... Celui qui croit en Lui ne sera pas jugé ; celui qui ne croit pas est déjà jugé; car il n'a pas cru au nom du Fils unique de Dieu.* Le même mot se trouvait déjà dans le prologue, chap. I, v. 14, 18 : *Nous avons vu sa gloire, gloire qui est celle du Fils unique venant du Père, plein de grâce et de vérité... Dieu, personne ne l'a vu jamais ; le Fils unique, Celui qui est dans le sein du Père, c'est Lui qui nous en a parlé.* Il est dit encore dans la Ire Épître du même apôtre saint Jean (ch. IV, v. 9) : *Dieu a manifesté son amour pour nous, en envoyant son Fils unique dans le monde, afin que nous vivions par Lui.* — De ce Fils unique de Dieu, nous trouvons une figure très expressive dans la personne du fils unique d'Abraham, Isaac, dont saint Paul dit, dans son Épître *aux Hébreux* (ch. XI. v. 18) : *C'est par la foi qu'Abraham, mis à l'épreuve, offrit Isaac, offrant le fils unique qui avait reçu les promesses.* Aussi bien, Dieu, content de la volonté du Patriarche, lui dit (*Genèse*. ch. XII, v. 16-18) : *parce que tu as fait cela, et que tu ne m'as pas refusé ton fils, ton unique, je te bénirai; je te donnerai une postérité nombreuse comme les étoiles du ciel et comme le sable qui est au bord de la mer, et ta postérité possédera la*

porte de ses ennemis. En ta postérité seront bénies toutes les nations de la terre, parce que tu as obéi à ma voix. C'était l'annonce du Messie, figuré par Isaac, et qui naîtrait de sa postérité. — Nous trouvons, dans le prophète Zacharie (ch. XII, v. 10), une allusion très touchante au titre et au caractère de Fils unique, qui devait être celui du Messie : *Ils tourneront leurs yeux vers moi qu'ils ont percé. Ils feront le deuil sur Lui comme on fait le deuil sur un fils unique ; ils pleureront amèrement sur Lui, comme on pleure sur un fils premier-né.* Jérémie avait déjà dit (ch. VI, v. 26) : *Fille de mon peuple, ceins le cilice, roule-toi dans la cendre, prends le deuil comme pour un fils unique, fais des lamentations amères.* De même, nous lisons dans Amos (ch. VIII, v. 10) : *Je changerai vos fêtes en deuil et vos chants de joie en lamentations ; je mettrai le sac sur tous les reins : toute tête sera chauve ; je mettrai le pays comme en un deuil de fils unique, et sa fin sera comme un jour amer.*

Le mot *Premier-né* diffère du mot *Fils unique*, en ce qu'il dit un rapport à d'autres qui participent ou pourraient participer la raison de fils. Le Fils de Dieu, soit qu'il s'agisse de sa génération éternelle dans le sein du Père, soit qu'il s'agisse de sa génération temporelle en tant qu'Il est né de la Vierge Marie, n'est pas seulement appelé Fils unique dans les Écritures; Il est appelé aussi Premier-né. C'est ainsi qu'il est dit en saint Luc (ch. II, v. 7) : *Et elle enfanta son Premier-né ;* et en saint Mathieu (ch. I, v. 25) : *jusqu'à ce qu'elle enfanta son Premier-né.* Saint Paul devait dire aussi, dans son Épître *aux Hébreux* (ch. I, v. 6) : *Il introduit dans le monde le Premier-né.* La raison de cette appellation donnée au Fils de Dieu est qu'Il devait avoir de nombreux frères d'adoption, suivant ce mot de saint Paul *aux Romains* (ch. VIII, v. 29) : *afin que son Fils soit le Premier-né d'un grand nombre de frères.* Saint Paul dit encore, dans le même sens (Épître *aux Colossiens*, ch. I, v. 18) : *Il est la tête du corps de l'Église. Lui qui est le principe, le Premier-né d'entre les morts, afin qu'en toutes choses Il tienne, Lui, la première place.* Et saint Jean, dans l'Apocalypse (ch. I, v. 5) : *c'est le Témoin fidèle, le Premier-né d'entre les morts, et le Prince des*

rois de la terre. — Une raison plus universelle encore est que, d'une manière plus ou moins parfaite, toute créature participe, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 33, art. 3), la raison de fils par rapport à Dieu. Aussi bien saint Paul, dans son Épître *aux Colossiens* (ch. I, v. 15), appelle-t-il le Fils de Dieu, *le Premier-né de toute créature.* Et déjà la Sagesse incréée avait dit d'elle-même, dans le livre de l'Ecclésiastique (ch. XXIV, v. 5) : *Je suis sortie de la bouche du Très-Haut, engendrée la première avant toute créature.*

C'est aussi en tant que Fils et en tant que Premier-né, surtout en tant que Verbe fait chair, que la seconde Personne de la Très Sainte Trinité est pour nous la *voie*, la voie qui nous permet de retourner au Père, suivant le mot du Christ Lui-même à Thomas, l'un des Douze. Comme celui-ci lui demandait : Seigneur, nous ne savons pas où vous allez, et comment donc en pourrions-nous connaître la voie, Jésus lui répondit (en saint Jean, ch. XIV, v. 4-6) : *C'est moi qui suis la voie : personne ne vient au Père, si ce n'est par moi.*

Une autre série de noms appliqués à la seconde Personne de la Très Sainte Trinité se rattachent plus spécialement à ce que nous avons dit du mot *Verbe.*

Tel est d'abord le nom de *Sagesse.* Que le mot *Sagesse*, dont l'acception ordinaire se rapporterait plutôt à l'essence ou aux attributs essentiels en Dieu, se dise aussi parfois, et souvent, dans un sens personnel, la chose n'est pas douteuse. Outre les multiples passages du livre de la Sagesse ou du livre de l'Ecclésiastique qui sont si expressifs sur ce point et dont nous citions tout à l'heure l'un des plus formels, il y a encore l'autorité de l'Église dans l'enseignement de ses Docteurs et dans le langage de sa liturgie. Ne suffit-il pas de rappeler la première des grandes antiennes connues sous le nom des antiennes O que l'Église chante durant les jours qui précèdent la fête de Noël : « O Sagesse, qui êtes sortie de la bouche du Très-Haut, vous qui atteignez d'une extrémité à l'autre extrémité et qui disposez toute chose avec force et suavité, venez pour nous enseigner la voie de la prudence ». Il est dit aussi dans l'office du Très Saint-Sacrement : « La Sagesse a bâti pour elle une maison ; elle

a mêlé son vin et dressé la table ». Saint Augustin a formulé la pensée de l'Église sur ce point, quand il a dit (*de la Trinité*, liv. VII, ch. III) : *Lorsqu'il est dit ou raconté quelque chose de la Sagesse, dans l'Écriture, soit qu'elle parle Elle-même, soit qu'on le dise d'Elle, c'est surtout le Fils dont la pensée nous est insinuée.* — Comme le mot *Verbe*, le mot *Sagesse*, pris à titre de mot personnel en Dieu, implique l'émanation par voie d'intelligence.

Il en est de même du mot *Vérité*. Bien que ce mot soit plutôt un terme essentiel, il se dit aussi dans un sens personnel et s'applique à la seconde des trois Personnes divines. Il y a, en effet, un rapport très étroit entre la parole, la sagesse et la vérité. Ne disons-nous pas, dans un sens spécialement propre et reconnu, que telle parole est sage, qu'elle est vraie? Aussi bien le Christ a-t-Il dit de Lui-même (saint Jean, ch. XIV, v. 6) : *Je suis la Vérité*. Et de même saint Jean (dans sa Ire Épître, ch. V, v. 6), déclare que *le Christ est la Vérité*.

Nous disons aussi de la parole, qu'elle est forte. Et voilà pourquoi le Verbe est appelé souvent, dans les Écritures, la Vertu ou la Force de Dieu. Saint Paul ne dit-il pas, dans son Épître *aux Hébreux* (ch. I, v. 3), que le Fils de Dieu *porte toutes choses par la vertu de sa parole*? Le même saint Paul, dans sa Ire Épître *aux Corinthiens* (ch. I, v. 24), appelle le Christ *la Vertu de Dieu et la Sagesse de Dieu*. Et pour marquer cette vertu ou cette force du Verbe de Dieu, le Psalmiste avait déjà dit, dans l'Ancien Testament (ps. XXXII, v. 9) : *Il a dit, et tout a été fait : Il a commandé, et toutes choses ont été créées.* — Au mot Vertu ou Force de Dieu, se rattachent, pour désigner le Verbe, les mots *Bras de Dieu* ou *Droite de Dieu*, dont l'Écriture se sert, dans un sens métaphorique, à l'effet de marquer la toute-puissante action de Dieu dans le monde, action que Dieu accomplit, en effet, par son Verbe.

Une troisième série de noms appliqués, dans l'Écriture, à la seconde Personne de la Très Sainte Trinité, rappelle plutôt le nom d'Image.

C'est d'abord le mot *Lumière*. La lumière et l'image, en effet, ont entre elles d'intimes rapports. N'est-ce pas grâce à la lumière

qu'un objet s'imprime en un autre sous forme d'image? Aussi bien voyons-nous que le Fils, qui est appelé l'Image du Père, est souvent appelé du nom de Lumière dans nos saints Livres. Saint Jean nous dit, dans son Prologue (v. 6 et suiv.) : *Il y a eu un homme envoyé de Dieu qui avait pour nom Jean, et qui est venu en témoignage, pour témoigner au sujet de la Lumière, afin que tous crussent par lui; il n'était pas, celui-là, la Lumière, mais pour témoigner au sujet de la Lumière. Elle était la Lumière, la vraie, celle qui illumine tout homme venant en ce monde. Elle était dans le monde; et le monde avait été fait par elle; et le monde ne la connaissait pas. Il est venu vers les siens; et les siens ne l'ont pas reçu.* Jésus-Christ Lui-même s'est appelé de ce nom (en saint Jean, ch. IX, v. 5) : *Tant que je suis dans le monde, je suis la lumière du monde.* Déjà le prophète Isaïe, chantant cette Lumière qui devait venir, avait dit (ch. LX, v. 1) : *Lève-toi, Jérusalem, et resplendis! car ta Lumière paraît.* Le prêtre Zacharie devait dire aussi, sur le berceau de Jean-Baptiste, et parlant de Celui dont Jean était le Précurseur : *Il est l'Orient* (le Soleil qui se lève) *des hauteurs pour illuminer ceux qui étaient assis dans les ténèbres et à l'ombre de la mort, afin de diriger nos pas dans le chemin de la paix* (en saint Luc, ch. I, v. 79). De même, le vieillard Siméon, dans le temple, au jour de la Présentation de Jésus, s'écrie, tenant le divin Enfant dans ses bras : *Mes yeux ont vu votre salut, le salut que vous avez préparé devant la face de tous les peuples, lumière qui doit illuminer les nations* (saint Luc, ch. II, v. 31, 32). C'était l'écho des paroles d'Isaïe (ch. XLIX, v. 6) : *Je t'établis pour être la lumière des nations, pour faire arriver mon salut jusqu'aux extrémités de la terre.* Lorsque Jésus, quittant Nazareth, vient s'établir à Capharnaüm, saint Matthieu (ch. IV, v. 14-16) souligne ce fait et l'appuie de la prophétie d'Isaïe (ch. VIII, v. 23; ch. IX, v. 1) : *Afin que fût accompli ce qui avait été dit par le prophète Isaïe, quand il dit : terre de Zabulon et terre de Nephtali, route de la mer, delà du Jourdain, Galilée des nations... le peuple qui était assis dans les ténèbres a vu une grande lumière : et pour ceux qui étaient assis en une région et à une ombre de mort, une*

lumière s'est levée pour eux. L'Église s'est fait elle-même l'écho de cette prophétie, dans l'une des grandes antiennes qui précèdent la fête de Noël : « O Orient, chante-t-elle, splendeur de la lumière éternelle et soleil de justice, venez et illuminez ceux qui sont assis dans les ténèbres et à l'ombre de la mort! » S'adressant aux foules dans le Temple, à la veille de sa Passion, Jésus leur disait (en saint Jean, ch. XII, v. 35, 36) : *Encore un peu de temps la Lumière est au milieu de vous. Marchez tant que vous avez la Lumière, afin que les ténèbres ne vous envahissent pas. Celui qui marche dans les ténèbres ne sait pas où il va. Tant que vous avez la Lumière, croyez en la Lumière, afin que vous deveniez enfants de lumière*. Toujours en saint Jean (ch. III, v. 19-21), nous lisons ces autres paroles dites par Jésus à Nicodème : *C'est là le jugement : que la Lumière est venue dans le monde; et les hommes ont mieux aimé les ténèbres que la Lumière*. Il n'est pas douteux que ces divers textes ne désignent d'une façon spéciale la seconde Personne de la Très Sainte Trinité. L'Église les a condensés dans cette admirable formule de son symbole : « Je crois... en Jésus-Christ... Lumière de Lumière ». Le rapport intime des deux mots *Image* et *Lumière* appliqués à la Personne du Fils se trouve indiqué dans le texte de saint Paul *aux Hébreux* (ch. I, v. 3) où le Fils est appelé *la splendeur de la gloire et la figure de la substance* de Dieu.

Nous avons dit qu'au mot *Image* se rapportait aussi le mot *Visage* ou *Face*, que nous trouvons dans nos saints Livres et que nous pouvons tout spécialement appliquer au Fils. *Vous avez imprimé sur nous la lumière de votre Face*, s'écriait le Psalmiste (ps. IV, v. 7). *Heureux le peuple*, disait-il encore, *qui connaît les joyeuses acclamations, qui marche à la clarté de votre Face* (ps. LXXXVIII, v. 16). Et ailleurs (ps. CXXXIX, v. 14) : *Les justes habiteront devant votre Face*. On peut rapprocher de ces textes le mot du Christ à Philippe qui lui demandait naïvement : *Seigneur, montrez-nous le Père, et cela nous suffira*. — *Philippe*, répondit Jésus, *celui qui me voit voit mon Père* (saint Jean, ch. XIV, v. 8, 9).

Enfin, de même que le mot *Voie* se rapportait au *Fils*, et le

mot *Vérité* au *Verbe;* de même le mot *Vie* se rapporte à l'*Image*. Car, si l'homme est dit à l'image de Dieu, parce qu'il participe à la vie intellectuelle, combien plus la perfection de la vie et la perfection de l'image se correspondent dans le Verbe de Dieu. Aussi bien, de même que Jésus-Christ s'est appelé la *Voie* et la *Vérité*, Il s'est également appelé la *Vie*, dans ce fameux texte de saint Jean (ch. XIV, v. 5) : *Je suis la Voie, la Vérité et la Vie.* Nous lisons aussi dans le Prologue de saint Jean (v. 4) : *Ce qui a été fait était Vie en Lui ; et la Vie était la Lumière des hommes.* Et dans la Ire Épître du même saint Jean (ch. I, v. 1, 2) : *Ce qui était dès le commencement, ce que nous avons entendu, ce que nous avons vu de nos yeux, ce que nous avons contemplé et ce que nos mains ont touché, du Verbe de Vie, — car la Vie a été manifestée, et nous l'avons vue, et nous lui rendons témoignage, et nous vous annonçons la Vie éternelle qui était dans le sein du Père et qui nous a été manifestée.*

Une dernière série de noms appliqués à la seconde Personne de la Très Sainte Trinité, comprend les noms *Roi*, *Seigneur*, *Gloire,* qui peuvent se rattacher indistinctement à tel ou tel des noms propres dont nous avons parlé.

Que le mot *Roi* soit appliqué à la Personne du Fils, nous en avons pour preuve la parole de l'archange Gabriel à la Vierge Marie, le jour de l'Annonciation (en saint Luc, ch. II, v. 31, 32, 33) : *Vous concevrez dans votre sein,* dit l'ange, *et vous enfanterez un fils : et vous l'appellerez du nom de Jésus. Il sera grand ; et Il sera appelé Fils du Très-Haut. Et le Seigneur Dieu lui donnera le trône de David son père ; et Il règnera sur la maison de Jacob pour les siècles ; et son règne n'aura point de fin.* Lorsque Jésus eut dit à Nathanaël qu'il l'avait vu sous le figuier avant que Philippe l'appelât, Nathanaël lui répondit (Saint Jean, ch. I, v. 49) : *Rabbi, vous êtes le Fils de Dieu! Vous êtes le Roi d'Israël !* Au jour des Rameaux, la foule chantait sur son passage : *Hosanna ! Béni celui qui vient au nom du Seigneur, le Roi d'Israël* (Saint Jean, ch. VII, v. 13). Déja le prophète avait dit, comme le remarque saint Jean : *Tressaille de joie, fille de Sion ! Pousse des cris d'allégresse, fille de Jérusalem ! Voici que ton Roi vient à toi, humble et monté sur un âne, et sur un pou-*

lain, petit d'une ânesse (Zacharie, ch. IX, v. 9). Ce fut un des griefs que les Princes des Prêtres invoquèrent contre Jésus devant Pilate ; et à l'interrogation de celui-ci : Donc, vous êtes roi, vous ! Jésus répondit : Tu l'as dit : Je suis Roi, Moi (Saint Jean, ch. XVIII, v. 33-37). Ce titre de Roi fut même le seul que Pilate fit inscrire au dessus de la tête de Jésus sur la croix (Saint Jean, ch. XIX, v. 19). L'Église, dans le chant du *Gloria*, à la messe, proclame, elle aussi, la royauté du Fils de Dieu : « Vous êtes le Roi de gloire, vous le Christ ». Elle marque, dans son symbole, que « le règne » du Christ ressuscité « n'aura jamais de fin ».

Le mot *Seigneur* est continuellement appliqué au Fils de Dieu incarné, depuis sa glorification et son ascension. Déja saint Luc, dans son Évangile, l'appelle de ce nom. Mais dans le livre des Actes, et dans les Épîtres, et dans l'Apocalypse, et dans le langage de l'Église, ce nom est continuellement joint au nom du Christ. Si bien qu'il a fini par devenir le plus usuel parmi le peuple chrétien. *Notre-Seigneur*, en effet, est devenu le nom par excellence, et le plus populaire, pour désigner la seconde Personne de la Très Sainte Trinité venue sur la terre pour opérer notre salut.

Pour le mot *Gloire* qui revient si souvent dans nos saints Livres, il peut très légitimement s'appliquer d'une façon toute spéciale au Fils de Dieu qui, à titre de Verbe et d'Image, est, en effet, l'éclat ou le réjaillissement de la Majesté du Père. N'est-ce pas Lui qui a fait connaître aux hommes le nom de son Père, selon qu'Il le dit en saint Jean (ch. XVII, v. 6), devenant ainsi, pour Dieu, cette « connaissance lumineuse entraînant la louange » qui constitue précisement la gloire.

Au sujet de ces multiples noms que nous avons rappelés à la suite du P. Janssens, nous ferons remarquer, comme il le fait lui-même, que, si on excepte les deux premiers, dont on peut dire d'ailleurs qu'ils ne sont qu'une modalité du mot Fils, tous les autres sont des termes qui peuvent être communs aux trois Personnes divines. Ce n'est donc que par une sorte d'appropriation qu'on les applique spécialement au Fils, appropriation très légitime et très fondée, mais qui ne va jamais à faire de ces ter-

mes des noms propres et personnels comme l'étaient les trois noms *Fils, Verbe* et *Image*.

Après avoir considéré ce qui avait trait à la Personne du Fils, nous devons maintenant aborder ce qui a trait à la troisième Personne en Dieu. Ici encore, et comme pour la seconde Personne, nous avons trois noms : l'*Esprit-Saint*, l'*Amour*, le *Don*. Et parce qu'aucun de ces trois termes ne nous est connu, nous allons les examiner tous les trois en trois questions distinctes. — Et d'abord, le nom d'*Esprit-Saint*.

C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION XXXVI.

DE LA PERSONNE DE L'ESPRIT-SAINT.

Cette question comprend quatre articles :

1° Si ce nom *Esprit-Saint* est propre à l'une des Personnes divines?
2° Si cette Personne qui est appelée l'Esprit-Saint procède du Père et du Fils?
3° Si elle procède du Père par le Fils?
4° Si le Père et le Fils sont un seul et même Principe de l'Esprit-Saint?

De ces quatre articles, le premier se demande s'il est une Personne en Dieu qui mérite d'être appelée proprement l'Esprit-Saint; les trois autres, quels sont les rapports de cette troisième Personne avec celles que nous connaissons déjà. Non pas qu'il s'agisse d'étudier ici, d'une façon comparative, les trois Personnes divines; cette étude viendra plus tard (q. 39 et suivantes). Nous ne considérerons ici la troisième Personne, par rapport aux deux autres, qu'au seul point de vue de l'origine et pour préciser le caractère propre et distinctif de cette troisième Personne elle-même. — Voyons d'abord s'il est en Dieu une Personne qu'on puisse appeler proprement l'*Esprit-Saint*.

C'est l'objet de l'article premier.

Article premier.

Si ce nom, l'Esprit-Saint, est le nom propre de l'une des Personnes divines?

Trois objections veulent prouver que « ce nom l'*Esprit-Saint* n'est pas le nom propre de l'une des Personnes divines ». — La première objecte qu'« aucun nom commun aux trois Personnes n'est le nom propre de l'une d'elles. Or, ce nom *Esprit-Saint*

est commun aux trois Personnes. Saint Hilaire, en effet, montre, dans son VIIIe livre *de la Trinité* (num. 23, 25), que parfois on désigne, par l'*Esprit de Dieu*, le Père, comme lorsqu'il est dit (dans Isaïe, ch. LXI, v. 1, et dans saint Luc, ch. IV, v. 18) : l'*Esprit du Seigneur est sur moi;* d'autres fois ce mot désigne le Fils, comme lorsque le Fils Lui-même dit (en saint Matthieu, ch. XII, v. 28) : *c'est dans l'Esprit de Dieu que je chasse les démons*, indiquant qu'Il chassait les démons par la puissance de sa nature; d'autres fois il désigne l'Esprit-Saint, comme en cet endroit (Joel, ch. II, v. 28; *Actes des Apôtres*, ch. II, v. 17) : *Je répandrai mon Esprit sur toute chair*. Donc, ce nom l'*Esprit-Saint* n'est pas le nom propre d'une des Personnes divines ». — La seconde objection rappelle que « les noms des Personnes divines sont des termes de relation, ainsi que le dit Boèce, dans son livre *de la Trinité* (ch. V). Or, ce nom *Esprit-Saint* n'est pas un terme de relation. Il s'ensuit qu'il ne sera pas le nom propre d'une Personne divine ». — La troisième objection remarque qu'il y a, entre le mot *Fils* et le mot *Esprit*, une différence particulièrement intéressante et qui prouve bien, semble-t-il, que le mot Esprit n'est pas un nom de Personne en Dieu. « Le mot *Fils*, remarque l'objection, précisément parce qu'il est le nom d'une Personne divine, n'entre pas en composition avec autrui. On ne dit pas que le Fils soit le fils de celui-ci ou de celui-là. Or, on dit de l'Esprit qu'il est l'esprit de cet homme ou de cet autre. C'est ainsi que nous lisons, au livre des *Nombres*, ch. XI (v. 17) : *Le Seigneur dit à Moise : j'enlèverai de ton esprit et je le leur donnerai*. Il est dit aussi au IVe livre des *Rois*, ch. II (v. 15) : *L'esprit d'Élie se reposa sur Élisée*. Il semble donc bien que l'*Esprit-Saint* n'est pas le nom propre d'une Personne divine ».

L'argument *sed contra* est le texte de saint Augustin que nous avons rencontré déjà tant de fois, au sujet de la parole de saint Jean : Il y en a trois, etc. « Il est dit, en effet, dans la Ire Épître de saint Jean, au dernier chapitre (v. 7) : *Ils sont trois qui rendent témoignage dans le ciel : le Père, le Verbe et l'Esprit-Saint*. Or, comme le dit saint Augustin, au VIIe livre *de la Trinité* (ch. IV, VI; et liv. V, ch. IX), *si l'on demande : quoi, trois?*

nous répondons trois Personnes. Donc, l'Esprit-Saint est le nom d'une Personne divine ». — On pourrait citer une infinité de textes scripturaires ou ecclésiastiques dans lesquels le mot *Esprit-Saint* est appliqué à désigner la troisième des Personnes qui sont en Dieu. Qu'il nous suffise de rappeler le fameux texte que nous trouvons en saint Matthieu (ch. XXVIII, v. 19) : *Allez et enseignez toutes les nations, les baptisant au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit;* et la doxologie qui revient à chaque instant dans les prières de l'Église : « Gloire soit au Père, au Fils et au Saint-Esprit ».

Le corps de l'article nous rappelle, au début, que « sur les deux processions qui sont en Dieu, l'une d'elles, la procession par voie d'amour, n'a pas de nom propre » et spécial, « ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 27, art. 4, ad 3um). Et de là vient, ainsi que toujours il a été dit plus haut (q. 28, art. 4), que les relations prises en raison de cette procession sont demeurées innomées », sans nom spécial et particulier. « D'où il résulte encore, poursuit saint Thomas, que la Personne divine procédant de cette manière, n'a pas, elle non plus, de nom propre. Cependant, de même que l'usage a accommodé certains noms à signifier les relations indiquées, puisque nous les nommons *procession* et *spiration*, bien que ces noms, à ne considérer que leur signification verbale, semblent plutôt désigner des actes notionnels que des relations ; de même, pour désigner la Personne divine qui procède par voie d'amour, l'usage de l'Écriture a accommodé ce nom *Esprit-Saint*. — Or, que cet usage soit légitime, nous en pouvons donner deux raisons, ajoute saint Thomas. La première est la communauté même de cette Personne que nous appelons l'Esprit-Saint. Comme le remarque saint Augustin, en effet, dans le XVe livre *de la Trinité* (ch. XIX; cf. liv. V, ch. XI), *parce que* l'Esprit-Saint *est commun aux deux*, au Père et au Fils, *Il a Lui-même pour nom propre ce qui est le nom commun des deux ; car et le Père est esprit, et le Fils est esprit : et le Père est saint, et le Fils est saint*. Une seconde raison se tire du sens propre attaché à ce mot. Le mot *esprit*, en effet, dans les choses corporelles, semble signifier une certaine impulsion ou un certain mouvement ; car nous appelons *esprit* (dans l'acception du

mot latin *spiritus*) le souffle et le vent ». C'est ainsi que nous lisons, au psaume CIII, v. 4 : *Qui facit angelos suos spiritus ;* et le sens premier de ce mot n'est pas que *Dieu a fait ses anges spirituels*, quoique cette proposition, en soi, demeure tout à fait vraie, — mais que *Dieu a fait les vents ses messagers*. Le mot *spiritus*, qui correspond littéralement au mot français *esprit*, signifie donc, dans son sens premier, le souffle ou le vent, ainsi que le remarque ici saint Thomas. D'où cette autre acception du mot, immédiatement connexe à la première, qui lui fait désigner une certaine impulsion ou un certain mouvement. « Et précisément, remarque saint Thomas, c'est le propre de l'amour de mouvoir et de pousser la volonté de l'aimant vers l'aimé. D'autre part », et pour ce qui est du mot *saint*, joint au mot esprit, dans l'appellation *Esprit-Saint*, « on assigne la sainteté à tout ce qui est ordonné à Dieu. Puis donc qu'il est une Personne qui procède par la voie de l'amour dont Dieu est aimé, c'est très à-propos qu'on appelle cette Personne du nom d'Esprit-Saint ».

La seconde raison que vient de nous donner saint Thomas pour justifier le nom d'Esprit-Saint appliqué à l'une des Personnes divines, avait été exposée comme il suit par le saint Docteur dans sa *Somme contre les Gentils* (liv. IV, ch. XIX, dernier paragraphe) : « L'objet aimé existe dans la volonté comme un quelque chose qui incline celui qui aime et en quelque manière le pousse d'une poussée intérieure vers la chose aimée. D'autre part, l'impulsion d'un être vivant, qui procède de son intérieur, tient au souffle (*spiritum, esprit*). Il s'ensuit qu'à Dieu, procédant par voie d'amour, il conviendra que nous l'appelions *Esprit* (souffle), comme étant par une certaine spiration ou respiration de Dieu », si l'on peut ainsi s'exprimer. « Et de là vient, ajoute saint Thomas, que l'Apôtre attribue à l'esprit et à l'amour une certaine impulsion. Il dit, en effet (dans l'Épître *aux Romains*, ch. VIII, v. 14) : *Tous ceux qui sont poussés par l'Esprit de Dieu sont enfants de Dieu ;* et (dans la IIe Épître *aux Corinthiens*, ch. V, v. 14) : *L'amour du Christ nous presse.* — De par ailleurs, tout mouvement intellectuel tire son nom du terme auquel il aboutit ; et parce que l'amour dont il s'agit est celui dont Dieu Lui-même est aimé, c'est tout à fait à-propos que Dieu procé-

dant par voie d'amour est appelé Esprit *Saint;* car ce qui est consacré à Dieu a de tout temps été appelé saint ».

Dans son *Abrégé de la théologie* composé tout exprès pour son compagnon le frère Réginald, saint Thomas, expliquant la même raison, dit (au chap. XLVI et XLVII) : « L'acte d'amour consiste en une certaine impression de l'objet aimé sur celui qui aime; car l'objet aimé attire à lui celui qui l'aime ». Et c'est là la différence qui existe entre l'acte de connaissance et l'acte d'amour. Tandis, en effet, que « l'acte de connaissance se parfait en ce que la similitude de l'objet connu est dans le sujet qui connaît, l'acte d'amour se parfait en ce que celui qui aime est attiré vers l'objet aimé. Or, la transmission de la similitude par excellence se fait par la génération univoque », où celui qui est engendré a la même nature spécifique que celui qui l'engendre; « et dans cette génération, parmi les êtres vivants, celui qui engendre s'appelle *père* et celui qui est engendré s'appelle *fils*. En ces mêmes êtres, le premier mouvement consiste dans la *respiration*. De même donc qu'en Dieu, le mode par lequel Dieu est en Dieu comme l'objet connu est dans le sujet qui connaît, se traduit par ce que nous disons *le Fils*, et c'est le Verbe de Dieu; de même nous exprimerons le mode dont Dieu est en Dieu comme l'objet aimé est en celui qui aime, en l'appelant Esprit (souffle), ce qui est l'Amour de Dieu. Aussi bien, selon la règle de la foi catholique, nous sommes tenus de croire en *l'Esprit*. — D'autre part, le bien aimé a raison de fin, et selon cette fin le mouvement de la volonté est constitué bon ou mauvais. Il s'ensuit que l'amour qui porte sur le souverain Bien, qui est Dieu, revêt une certaine bonté suréminente qui est exprimée par le mot *saint :* soit qu'on prenne le mot saint dans le sens de *pur*, ainsi que le font les Grecs, car en Dieu se trouve la bonté souverainement pure, exempte de tout défaut ; soit qu'on entende par là quelque chose d'irrévocable, comme le font les Latins, parce qu'en Dieu est l'immuable bonté ; d'où nous voyons que tout ce qui est ordonné à Dieu est appelé saint, comme les temples et les vases sacrés et tout ce qui touche au culte divin. C'est donc très à-propos que l'Esprit par lequel nous est insinué l'Amour dont Dieu s'aime, est appelé Esprit *Saint*. Aussi bien, ici encore,

la règle de la foi catholique est-elle d'appeler saint l'Esprit en qui elle nous fait croire : *Je crois en l'Esprit-Saint* ». — Nous aurons à revenir bientôt sur la vraie nature de cet Amour qui, en Dieu, est l'Esprit-Saint. Il suffisait pour le moment de justifier ce dernier nom par lequel l'Écriture et l'Église ont coutume de le désigner.

L'*ad primum* explique en quel sens le mot Esprit Saint peut être commun aux trois Personnes divines et en quel sens il est propre à l'une d'elles. « Ce mot *Esprit Saint*, si on le prend comme formant deux mots » *esprit* et *saint*, « est commun à toute la Trinité. C'est qu'en effet par le mot *esprit* on signifie l'immatérialité de la substance divine; et cela, parce que le souffle (*spiritus*, esprit) corporel est invisible et a peu de matière ». En ce sens, Notre-Seigneur disait à Nicodème (saint Jean, ch. III, v. 8) : L'*esprit* (le souffle, le vent), *où il veut, souffle; et tu entends sa voix; et tu ne sais pas* (tu ne vois pas) *d'où il vient, ni où il va.* « Aussi bien, poursuit saint Thomas, attribuons-nous ce nom » d'*esprit*, « à toutes les substances immatérielles et invisibles. Quant au mot *saint*, il signifie la pureté de la divine bonté ». C'était le sens que saint Thomas nous exposait tout à l'heure, dans le passage que nous avons cité de son *Abrégé de la théologie*. Or, il est manifeste que le mot *esprit* et le mot *saint*, entendus au sens que nous venons de dire, et selon qu'ils désignent soit l'immatérialité, soit la pureté de l'Être divin, sont communs à toutes les trois Personnes divines. — « Mais ce mot *Esprit-Saint* peut être pris aussi comme ne formant qu'un seul nom », avec un trait d'union; « et alors, en vertu de l'usage de l'Église, il est adapté à signifier l'une des trois Personnes divines, celle qui procède par voie d'amour, pour la raison indiquée » au corps de l'article.

La doctrine de cet *ad primum* se retrouve, sous une forme légèrement différente et plus développée, dans le commentaire sur les *Sentences* (liv. I, dist. 10, q. 1, art. 4) : « Le mot *esprit* (souffle) a été pris, déclare saint Thomas, pour signifier la subtilité de certaines natures. Et c'est pourquoi on le dit soit des êtres corporels soit des êtres incorporels. L'air, par exemple, se rattache au mot esprit (*spiritus*, vent, souffle), en raison de sa

subtilité ; et de là vient que le fait d'attirer ou de chasser l'air », comme il arrive par le jeu normal des poumons dans l'être vivant, « porte le nom d'*aspiration* et de *respiration* ; de là vient aussi que le vent est appelé esprit (dans la langue latine, nous l'avons déjà remarqué, les deux mots sont pris l'un pour l'autre) ; de là vient encore que les vapeurs très subtiles qui se répandent dans l'organisme des êtres vivants s'appellent également du nom d'esprits » ; c'est ainsi qu'on parlait autrefois des *esprits vitaux*. « Pareillement, ajoute saint Thomas, les êtres incorporels, à cause de leur subtilité, sont appelés du nom d'esprits. Nous disons, par exemple, de l'ange et de l'âme, qu'ils sont deux esprits. Et de là vient que s'il est deux ou plusieurs hommes qui s'aiment et vivent en parfaite concorde, nous disons qu'ils sont d'un même esprit ; — ne dit-on pas aussi », mais dans un sens plutôt défavorable, « qu'ils *conspirent* ensemble — comme nous disons qu'ils n'ont qu'un cœur et qu'une âme ». C'est donc pour marquer la subtilité de certaines natures que nous leur donnons le nom d'esprits. — « D'autre part, poursuit saint Thomas, la subtilité se dit par rapport à l'éloignement de la matière ; car les êtres qui ont beaucoup de matière, comme la terre, par exemple, sont plutôt appelés *épais* ou gros (grossa), tandis que ceux qui en ont moins sont appelés subtils, comme l'air, le feu, la vapeur. Il suit de là que les êtres incorporels, et surtout Dieu, étant à un titre spécial éloignés de la matière, c'est d'abord et surtout à eux que la spiritualité conviendra, — à ne tenir compte que du sens attaché au mot esprit ; car si l'on considère l'origine de ce mot, c'est plutôt pour désigner la subtilité des êtres corporels, pour nous plus manifeste, et qui tombe sous nos sens, que ce mot a été tout d'abord employé. — Ainsi donc », appliquant ces considérations à ce qui touche à la nature ou aux Personnes en Dieu, « nous dirons que le mot *Esprit*, en tant qu'il désigne la subtilité de la nature, est commun aux trois Personnes ; mais cependant l'Esprit-Saint est appelé spécialement de ce nom pour une double raison. D'abord, et surtout, selon que je le crois, dit saint Thomas, parce que c'est Lui, par ses dons, qui nous rend participants de la spiritualité divine, nous retirant des choses temporelles ; d'où l'on a coutume d'ap-

peler *spirituels* les hommes qui, en effet, méprisent les choses de cette terre. Et cela convient à l'Esprit-Saint en tant qu'Il procède à titre d'amour, l'amour étant le premier de tous les dons, puisqu'en lui tout le reste nous est donné. La seconde raison est que l'Esprit-Saint est l'amour du Père pour le Fils, dont ils s'aiment tous deux; et nous avons coutume de dire que deux êtres qui s'aiment sont unis en un même esprit ». Ces deux raisons, on le voit, ne sont pas tout à fait les mêmes que les deux raisons données au corps de l'article de la *Somme* et auxquelles saint Thomas vient de se référer à la fin de l'*ad primum*. Elles sont peut-être moins profondes, en ce sens qu'elles appuient plutôt sur une double appellation usitée parmi nous — celle d'*êtres spirituels* et celle d'*êtres qui n'ont qu'un même esprit* — au lieu d'appuyer sur l'idée de *souffle* ou d'*impulsion* qui paraît plus essentiellement unie à l'idée d'amour.

L'*ad secundum* répond à l'objection tirée de ce que le mot Esprit-Saint ne semble pas être un terme de relation. « Cela est vrai, répond une première fois saint Thomas : dans ce mot que je dis, *Esprit-Saint*, il n'est pas marqué de relation ; mais ce mot-là tient la place d'un terme de relation, en tant qu'il a été adapté à signifier une Personne qui ne se distingue des autres que par la seule relation. — D'ailleurs, ajoute saint Thomas, et c'est une seconde réponse, nous pouvons, dans ce mot, entendre encore une certaine relation : c'est d'entendre, dans l'appellation *Esprit-Saint*, *Spiritus-Sanctus*, le mot *Spiritus* (*Esprit*, *souffle*) dans le sens de *Spiratus* » (*spiré*, *soufflé*, qui émane par mode de souffle ou de spiration).

L'*ad tertium* explique pourquoi nous pouvons prendre le mot *Père* et aussi le mot *Esprit* pour les joindre au nom d'une ou de plusieurs créatures, tandis que nous ne le pouvons pas quand il s'agit du mot *Fils*. C'est que « dans le nom de *Fils* est comprise seulement la relation de celui qui émane du Principe par rapport à ce Principe. Dans le nom de *Père*, au contraire, est comprise la relation de Principe » par rapport à ce qui émane de ce Principe ; « et de même, dans le nom d'*Esprit* », nous trouvons une relation analogue, « en tant que ce mot implique une certaine force motrice » ou d'impulsion, ainsi qu'il a été dit. « Or,

il ne convient à aucune créature d'avoir raison de Principe par rapport à l'une des Personnes divines; c'est le contraire qui est vrai. Il s'ensuit que si nous pouvons dire *notre Père* ou *notre Esprit* », *notre Paraclet*, « nous ne pouvons » en aucun sens « dire *notre Fils* ».

Le mot *Esprit-Saint* est donc, par l'usage qu'a fait de ce nom l'Écriture sainte et que l'Église a adopté, le nom propre d'une Personne divine, de celle qui procède par voie d'amour. Nous avons vu combien cet usage était légitime, en raison même du caractère distinctif de cette divine Personne. — Il nous faut maintenant examiner les rapports qui existent, en Dieu, entre cette troisième Personne et les deux autres, au point de vue de la procession. Qu'elle procède du Père, nul n'en peut disconvenir, puisque le Père est le Principe de tout dans la Trinité. Mais procède-t-elle aussi du Fils? Là vient une question délicate et souverainement importante, puisque c'est un des points principaux sur lesquels les Grecs appuient leur révolte contre l'Église romaine. Ils ne veulent pas admettre le *Filioque* du symbole. Ils disent que l'Église romaine a inventé cette addition après coup, dénaturant ainsi la foi du concile de Nicée. Que ces mots n'aient été introduits que plus tard, c'est incontestable. Ce fut un concile de Tolède (le troisième, tenu vers l'an 589), qui, le premier, en fit usage. Mais si auparavant ils n'étaient pas dits d'une façon explicite, ils se trouvaient implicitement dans les articles du symbole. C'est ce point de doctrine qu'il s'agit de mettre en lumière et que saint Thomas, en effet, va élucider dans l'article suivant.

Article II.

Si l'Esprit-Saint procède du Fils.

En raison de l'importance de la question actuelle, saint Thomas ne craint pas de multiplier ici les difficultés. Nous en avons sept, qui toutes veulent prouver que « l'Esprit-Saint ne procède pas du Fils ». — La première, qui est le grand cheval de bataille des Grecs, s'attaque à la nouveauté de cette formule. Elle prétend

que c'est aller contre la règle tracée par saint Denys. « Saint Denys, en effet (dans son livre des *Noms Divins*, ch. I; de saint Th., leç. I), déclare qu'*il faut bien se garder d'oser dire quelque chose de la substantielle divinité en dehors de ce qui nous a été exprimé par Dieu Lui-même dans nos saints Livres*. Or, dans la sainte Écriture il n'est pas exprimé que l'Esprit-Saint procède du Fils; il est dit seulement qu'Il procède du Père, comme on le voit dans saint Jean, ch. XV (v. 26) : *l'Esprit de la vérité, qui procède du Père*. Donc l'Esprit-Saint ne procède pas du Fils ». — La seconde objection est encore une objection des Grecs. « Dans le symbole du premier concile de Constantinople (en 381) nous lisons ces mots : *Nous croyons en l'Esprit-Saint, Seigneur et vivificateur, qui procède du Père, et qui est adoré et glorifié avec le Père et le Fils*. Il n'aurait donc jamais fallu ajouter à notre symbole que l'Esprit-Saint procède du Fils; et il semble même que ceux qui ont fait cette addition tombent sous l'anathème » prononcé au Concile d'Ephèse (431) et renouvelé au concile de Chalcédoine (451), contre ceux qui oseraient livrer une autre doctrine ou enseigner un autre symbole en dehors du symbole de la foi de Nicée, tel que l'a fixé le concile de Constantinople dont nous venons de parler. — La troisième objection est un texte formel de saint Jean Damascène (dans son traité *de la Foi orthodoxe*, liv. I, ch. VIII), ainsi conçu : *Nous disons du Saint-Esprit qu'Il est du Père, et nous l'appelons l'Esprit du Père; mais nous ne disons pas que l'Esprit-Saint soit du Fils, bien que nous l'appelions l'Esprit du Fils*. L'Esprit-Saint ne procède donc pas du Fils ». — La quatrième objection cite une parole empruntée à la légende de saint André où il est dit : « *Paix à vous et à tous ceux qui croient en un Dieu le Père, et en son Fils unique Notre-Seigneur Jésus-Christ, et en l'Esprit-Saint qui procède du Père et qui demeure dans le Fils*. Or, ce qui procède d'un autre ne demeure pas en lui. Puis donc que l'Esprit-Saint demeure dans le Fils, Il ne procède pas du Fils ». — La cinquième objection rappelle que « le Fils procède à titre de Verbe » ou de Parole. « Or, il ne semble pas qu'en nous le souffle ou l'esprit (au sens de *respiration*) procède de notre parole ou de notre verbe. L'Esprit-Saint ne procédera donc pas

davantage du Fils ». — La sixième objection dit que « l'Esprit-Saint a du Père une procession parfaite. Il est donc inutile d'ajouter qu'Il procède du Fils ». — La septième objection va au devant de la raison qui sera donnée tout à l'heure au corps de l'article, et par laquelle nous établirons que le Saint-Esprit procède du Fils. Cette raison est que sans cela l'Esprit-Saint ne se distinguerait pas du Fils. L'objection présente veut prouver que « l'Esprit-Saint peut se distinguer du Fils, quand même Il ne procéde pas de Lui »; et s'Il peut s'en distinguer, Il s'en distinguera en effet; car « *dans les êtres qui ne sont pas soumis au mouvement, être et pouvoir être ne font qu'un*, ainsi qu'il est dit au IIIe livre des *Physiques* (ch. IV, n. 9; de S. Th., leç. 7); à plus forte raison doit-il en être ainsi en Dieu ». Or, que l'Esprit-Saint puisse se distinguer du Fils, quand même Il n'en procède pas, nous en avons pour preuve ce texte de « saint Anselme dans son livre *de la Procession du Saint-Esprit* (ch. IV) : *Il est vrai que le Fils et le Saint-Esprit tirent leur être du Père, mais ce n'est pas de la même manière; car, pour l'un, c'est par voie de naissance, et, pour l'autre, par voie de procession, de telle sorte qu'ainsi ils se distinguent l'un de l'autre.* Et un peu après il ajoute : *Car, s'il n'y avait pas autre chose pour faire que le Fils et l'Esprit-Saint soient plusieurs, cela seul ferait qu'ils sont distincts.* Donc l'Esprit-Saint se distingue du Fils, même en ne procédant pas de Lui ».

L'argument *sed contra* se contente d'apporter le texte du symbole connu sous le nom de symbole de saint Athanase : *l'Esprit-Saint est du Père et du Fils, non pas qu'Il soit fait, ni qu'Il soit créé, ni engendré, mais Il procède.* — Ce texte est on ne peut mieux choisi. Il l'était surtout de la part de saint Thomas qui croyait, comme tout le monde le croyait de son temps, que ces paroles étaient de saint Athanase lui-même. Or, dans une question où il s'agissait des Grecs qui s'opposaient à nous, on ne pouvait apporter un meilleur argument que la grande autorité de saint Athanase. Il est vrai qu'aujourd'hui on n'admet pas que le symbole qui porte le nom d'Athanase soit, comme tel, de saint Athanase lui-même. [Cf. *Dictionnaire de théologie catholique*, l'article de M. Tixeront sur cette question.] Mais il n'est pas

douteux que les paroles précitées ne traduisent la véritable pensée de saint Athanase sur la procession du Saint-Esprit. [Cf. notamment *Contra Arianum*, serm. 3, n. 24, 25.]

On pourrait citer de nombreux textes de l'Écriture d'où il résulte manifestement que le Saint-Esprit procède du Fils. Nous lisons en saint Jean (ch. XVI, v. 14), dans le discours de Jésus après la Cène : *Lui* (l'Esprit de la vérité) *me glorifiera, parce qu'Il recevra de moi et vous l'annoncera.* Et Jésus précise le sens de ce mot : *Il recevra de moi — : Tout ce que le Père a est à moi*, dit-il (v. 15). *C'est pour cela que je vous ai dit qu'Il recevra de moi et qu'Il vous l'annoncera.* Il ne pouvait pas marquer d'une façon plus nette que l'Esprit-Saint procède de Lui comme du Père et sous la même raison de commun Principe. D'une façon indirecte, la même vérité se trouve prouvée par des textes comme celui de saint Paul aux *Galates* (ch. IV, v. 6) : *Dieu a envoyé l'Esprit de son Fils dans vos cœurs;* et cet autre du livre des Actes (ch. XVI, v. 7) : *l'Esprit de Jésus ne le leur permit pas;* et cet autre de l'Épître *aux Romains* (ch. VIII, v. 9) : *Si quelqu'un n'a pas l'Esprit du Christ, celui-là ne lui appartient pas.*

La doctrine officielle de l'Église n'est pas douteuse sur ce point. Nous avons vu le texte du symbole de saint Athanase. Celui du symbole que l'Église a composé d'après la doctrine des conciles de Nicée et de Constantinople, tel du moins que l'Église d'Occident le chante depuis des siècles, est également formel et explicite : *Je crois... au Saint-Esprit, Seigneur et vivificateur, qui procède du Père et du Fils.*

Au corps de l'article, saint Thomas va justifier, par la raison théologique, cette doctrine officielle de l'Eglise catholique. « Il est nécessaire, nous dit-il, d'affirmer que l'Esprit-Saint est du Fils ». Et par ce mot, il entend que le Saint-Esprit procède du Fils et tire de lui son origine comme Il la tire du Père. Pour prouver cette affirmation, saint Thomas en appelle à une raison capitale, qu'il donne comme le corollaire ou la conséquence logique de tout ce que nous avons déjà vu au sujet de la Trinité. « Si l'Esprit-Saint n'était pas du Fils, nous déclare-t-il, il ne pourrait en aucune manière se distinguer de Lui personnelle-

ment ». Ce serait donc la destruction même du plus essentiel de tous nos mystères. On voit, par ce mot de saint Thomas, la portée de la question actuelle. Et qu'il en soit ainsi, qu'il soit à ce point nécessaire d'affirmer que le Saint-Esprit procède du Fils, voici comment saint Thomas le prouve.

« Ce n'est pas, nous dit-il, en raison de quelque attribut absolu que les Personnes divines se distinguent l'une de l'autre; il s'ensuivrait, en effet, qu'elles n'auraient pas toutes trois une seule et même essence, car tout ce qui se dit en Dieu d'une façon absolue rentre dans l'unité d'essence. Il faut donc que ce soit par les seules relations que les Personnes divines se distinguent l'une de l'autre. Mais les relations elles-mêmes ne peuvent distinguer les Personnes qu'en tant qu'elles sont opposées. Ce qui le prouve, c'est que le Père a deux relations, par l'une desquelles Il se réfère au Fils, et par l'autre à l'Esprit-Saint; et ces deux relations, précisément parce qu'elles ne sont pas opposées, ne constituent pas deux personnes : elles appartiennent toutes deux à la même et unique Personne du Père. Si donc pour le Fils et le Saint-Esprit nous ne trouvions que deux relations par lesquelles chacun d'eux se référerait au Père, ces deux relations ne seraient aucunement opposées entre elles, pas plus que les deux relations par lesquelles le Père se réfère à eux. Et, par suite, de même que la Personne du Père est une, de même le Fils et l'Esprit-Saint ne constitueraient qu'une seule Personne ayant deux relations opposées aux deux relations du Père. Or, c'est là une conclusion hérétique, puisqu'elle enlève la foi au mystère de la Trinité. — Il faut donc, de toute nécessité, que le Fils et le Saint-Esprit se réfèrent l'un à l'autre par des relations opposées. — D'autre part, en fait de relations opposées, nous ne trouvons, en Dieu, que les relations d'origine, ainsi qu'il a été prouvé plus haut (q. 28, art. 4). Et les relations d'origine reviennent à la raison de principe et à la raison de procédant du principe. Il s'ensuit que nous devons dire de toute nécessité, ou bien que le Fils est du Saint-Esprit, ce que personne n'admet, ou bien que le Saint-Esprit est du Fils, ainsi que nous le confessons ».

Et saint Thomas fait remarquer qu' « à cette dernière conclusion s'adapte admirablement ce que nous savons de la proces-

sion de l'un et de l'autre. Nous avons dit, en effet, plus haut (q. 27, art. 2, 4; q. 28, art. 4), que le Fils procède par voie d'intelligence, à titre de Verbe, et l'Esprit-Saint par mode de volonté, à titre d'Amour. Or, il est nécessaire que l'amour procède du verbe. Nous n'aimons, en effet, que ce dont nous nous sommes formé la conception au dedans de notre esprit. Et, par conséquent, cela même nous prouve que l'Esprit-Saint procède du Fils ». Saint Thomas disait, avec plus d'énergie encore dans la question disputée *de la Puissance* (q. 10, art. 5) : « Il ne peut pas être et on ne peût pas concevoir qu'on ait l'amour d'une chose dont on ne se serait pas formé d'avance le concept dans l'esprit; et par suite tout amour procède d'un verbe, à parler de l'amour qui est dans une nature intellectuelle ».

Il y a plus, poursuit saint Thomas dans la *Somme théologique*, et « l'ordre même des choses nous enseigne qu'il en est ainsi » : que le Fils procède du Saint-Esprit. « Nous ne voyons nulle part, remarque le saint Docteur, que d'un même être en procèdent plusieurs, sans qu'il y ait entre eux un certain ordre. Il n'y a d'exception que pour les êtres qui diffèrent matériellement : c'est ainsi, par exemple, qu'un coutelier produira plusieurs couteaux, sans qu'ils aient aucun rapport entre eux, et qui seront pourtant distincts en raison de leur matière. Mais s'il s'agit de choses où ne se trouve pas que la seule distinction matérielle, toujours nous voyons qu'il y a un certain ordre dans la multitude des êtres produits »; c'est-à-dire que l'être de l'un dépend en quelque façon de l'autre, sinon dans sa substance, au moins dans ses qualités et dans ses perfections accidentelles : il y a action de l'un sur l'autre. « Aussi bien est-ce dans l'ordre qui règne parmi les créatures produites que se manifeste l'éclat de la divine sagesse ». Nous établirons plus tard cette admirable doctrine, notamment à la question 47. « Donc, conclut ici saint Thomas, si de la seule Personne du Père procèdent deux Personnes, le Fils et le Saint-Esprit, il faut qu'il y ait entre elles un certain ordre; et nous ne pouvons assigner d'autre ordre qu'un ordre de nature, en ce sens que l'un s'origine de l'autre. Il n'est donc pas possible de dire que le Fils et le Saint-Esprit procèdent du Père sans dire que l'un des deux procède de l'autre, à moins

d'admettre entre eux une distinction matérielle; ce qui serait folie ».

« Aussi bien, remarque saint Thomas, venant ensuite à l'erreur des Grecs, les Grecs eux-mêmes reconnaissent que la procession du Saint-Esprit ne laisse pas que d'avoir un certain ordre au Fils. Ils concèdent, en effet, que l'Esprit-Saint est l'Esprit du Fils et qu'Il procède du Père par le Fils. Quelques-uns même passent pour concéder qu'Il est du Fils ou qu'Il dérive du Fils, mais sans concéder qu'Il procède du Fils ». Ce ne sont là que de misérables subtilités « provenant, dit saint Thomas, ou de l'ignorance ou de la mauvaise foi. Si l'on veut bien y prendre garde, en effet, ajoute-t-il, on verra que de tous les mots ayant trait à l'origine, de quelque façon qu'on l'entende, celui de *procession* est le plus large et le plus général. Nous nous en servons pour désigner quelque origine que ce soit; nous disons, par exemple, que la ligne procède du point; le rayon, du soleil; le ruisseau, de la source; et ainsi de suite. Par conséquent, dès là qu'on admet un autre terme ayant trait à l'origine, quel que soit ce terme, on en peut conclure que l'Esprit-Saint procède du Fils ». — Les Grecs dont parle ici saint Thomas sont les Grecs schismatiques qui tirent leur origine de Photius dans la seconde moitié du neuvième siècle. Bien des tentatives furent faites depuis lors et jusqu'à la chute de l'empire de Constantinople en 1453, pour ramener les Grecs; mais ces tentatives n'aboutirent qu'à des réconciliations imparfaites et précaires, les Grecs revenant bientôt à leur première obstination.

L'*ad primum* nous rappelle en quel sens se doit entendre la règle formulée par saint Denys au sujet des termes nouveaux qu'il ne faut point témérairement ajouter aux termes de la sainte Écriture. Comme nous l'avons déjà remarqué plusieurs fois, il n'y aurait innovation téméraire que si on trahissait, par ces termes nouveaux, le sens de l'Écriture; mais rien n'empêche d'expliquer ou de traduire par de nouveaux termes le sens premier et fondamental de l'Écriture, pourvu que ce sens demeure intact et fidèlement conservé. « Il n'est point permis de dire de Dieu ce qui ne se trouve dans l'Écriture ni quant aux mots, ni quant au sens ». Que si des mots nouveaux sont

employés, donnant un sens qui ne contredit pas le sens des mots de l'Écriture, mais lui est identique, ou même l'explique et le développe, non seulement la chose n'est pas défendue, mais elle est autorisée par l'exemple constant de l'Église et par cette parole du Christ Lui-même : *Tout scribe, docte dans le royaume des cieux, est semblable à l'homme, maître de maison, qui tire de son trésor du nouveau et de l'ancien* (saint Matthieu, ch. XIII, v. 52). « Or, si nous ne trouvons pas dans la sainte Écriture, en termes exprès, que le Saint-Esprit procède du Fils, nous l'y trouvons quant au sens, notamment dans ce passage de saint Jean, ch. XVI (v. 14), où le Fils, parlant de l'Esprit-Saint, dit : *Lui me glorifiera, parce qu'Il recevra de moi* ». — Du reste, ajoute saint Thomas, répondant au texte cité dans l'objection, « c'est une règle constante d'interprétation scripturaire, qu'il faut toujours entendre du Fils ce qui est dit du Père, alors même qu'au mot Père serait jointe l'expression exclusive *seul*, à moins qu'il ne s'agisse des propriétés par lesquelles le Père et le Fils se distinguent d'une opposition relative. Ainsi, quand il est dit par le Seigneur en saint Matthieu, ch. XI (v. 27) : *Personne ne connaît le Fils, si ce n'est le Père*, cela ne signifie nullement que le Fils ne se connaît pas Lui-même. Et pareillement, quand il est dit que le Saint-Esprit procède du Père, ajouterait-on même qu'Il ne procède que du Père seul, le Fils n'en serait pas exclu pour cela. C'est qu'en effet, relativement au fait d'être principe de l'Esprit-Saint, il n'y a entre le Père et le Fils aucune opposition ; il n'y a opposition qu'en un seul point : que Celui-ci est le Père et que Celui-là est le Fils ».

L'*ad secundum* est d'une importance extrême pour préciser l'économie du dogme catholique et l'autorité du Pontife romain. — L'objection était que le concile de Constantinople (le premier, tenu en 381) affirme bien que l'Esprit-Saint procède du Père, mais nullement qu'Il procède du Fils. — Saint Thomas répond que « chaque concile a institué un symbole spécial en vue d'une erreur spéciale condamnée par ce concile. Il n'est donc pas vrai que le concile suivant ait fait un autre symbole que le premier. Il a simplement pris ce qui était implicitement contenu dans le

premier symbole, et ses additions n'ont eu pour but que de l'expliquer et de le défendre contre les nouvelles hérésies. Aussi bien voyons-nous qu'il est dit dans la déclaration du concile de Chalcédoine (action 5e) que les Pères assemblés en concile à Constantinople ont donné la doctrine de l'Esprit-Saint, non qu'ils aient ajouté à ceux qui s'étaient réunis à Nicée, comme s'il eût manqué quelque chose à la doctrine de ces derniers, mais pour venger, à l'encontre des hérétiques, l'intelligence de cette doctrine ». Les Pères du concile de Nicée s'étaient contentés de déclarer qu'ils croyaient au Saint-Esprit, sans faire aucune mention de sa procession. Lorsque, plus tard, Macédonius († 361) et ses partisans nièrent la divinité du Saint-Esprit, disant qu'il ne procédait pas du Père, mais avait été créé par le Fils, les Pères du concile de Constantinople, expliquant la foi de Nicée, ajoutèrent ces mots que nous lisons dans leur symbole : nous croyons au Saint-Esprit, *Seigneur* (et non pas serviteur, comme le disaient les Macédoniens) *source de vie* (et pas simplement canal ou instrument de la grâce) *qui procède du Père*. Il est donc manifeste, par cet exemple, que les définitions ultérieures de l'Église *n'ajoutent pas* à la foi des siècles précédents. Elles *expliquent* simplement ce qui avait été déjà dit mais d'une façon moins expresse. Nul doute que les Pères du Concile de Nicée, en mettant dans leur symbole ces simples mots : Nous croyons *au Saint-Esprit*, après avoir marqué dans les articles précédents qu'ils croyaient au Père et au Fils, n'entendissent signifier que pour eux le Saint-Esprit était Dieu comme le Père et comme le Fils, constituant avec eux le mystère primordial de la foi catholique, c'est-à-dire le mystère de la Trinité. Et si les Pères de Constantinople ajoutèrent dans leur symbole les mots qui le disaient expressément, ce n'était pas pour *compléter* la foi de Nicée ; c'était uniquement pour fermer la bouche aux hérétiques macédoniens, qui, pareils aux hérétiques de tous les temps, dénaturaient la foi reçue dans l'Église. Lors donc qu'on parle de progrès du dogme, il faut bien se garder d'entendre cela d'un progrès au sens strict et comme si, en effet, le dogme s'était *développé* dans la suite, — à parler, bien entendu, *des dogmes essentiels*, de ce que saint Thomas appelait, à l'article 4 de la

question 32, l'objet direct de la foi et qui comprend les articles du symbole. Le dogme, ainsi entendu, a été parfait dès l'abord. Au jour du cénacle, et quand le Saint-Esprit descendit sur eux, les Apôtres eurent la connaissance complète et la possession parfaite de ces articles de la foi. Ils pouvaient ne pas dire expressément tous les termes qui sont aujourd'hui dans nos symboles; mais en disant ces simples mots : *le Père*, *le Fils et le Saint-Esprit*, ils entendaient exactement tout ce que nous entendons quand nous disons nous-mêmes les symboles explicites que les conciles ont pu formuler au cours des siècles. Le progrès du dogme, quand il s'agit du dogme considéré comme objet direct et essentiel de la foi, ne peut s'entendre qu'au sens de la déclaration en termes exprès de la foi d'ailleurs reçue et depuis toujours dans l'Église. — Que s'il s'agissait du dogme au sens des vérités secondaires et qu'on tient, par voie de conséquence, en raison des vérités premières et essentielles qui les commandent, là rien n'empêche d'admettre un progrès véritable et un développement réel (Cf. q. 32, art. 4).

Après avoir précisé cette économie du dogme catholique, saint Thomas en fait l'application à la question actuelle et à l'addition que nous reprochait l'objection. Il est très vrai que l'expression *Filioque* n'était pas dans les symboles primitifs, non pas même dans le symbole de Constantinople, dont nous venons de parler. S'ensuit-il que primitivement on ne crût pas que le Saint-Esprit procédait du Fils? Nullement; pas plus qu'il ne s'ensuivait que le concile de Nicée ne crût pas à la divinité du Saint-Esprit, bien qu'il n'en fît aucune mention dans son symbole. On n'avait point senti le besoin de s'en expliquer, parce qu'il n'était personne qui le niât. « Parce qu'au temps des anciens conciles n'avait point encore paru l'erreur de ceux qui devaient nier que le Saint-Esprit procédât du Fils, il n'avait pas été nécessaire d'affirmer cela d'une façon explicite. Mais plus tard, d'aucuns émettant des erreurs sur ce point, on le déclara expressément, sur l'autorité du Pontife romain, en un concile d'Occident; comme, du reste, c'était sur l'autorité du même Pontife que les anciens conciles avaient été rassemblés et confirmés ». — On remarquera ces dernières paroles de saint Thomas. Elles nous disent déjà ce que

nous verrons plus expressément ailleurs (2ª 2æ q. 1, art. 10), que c'est au Pontife romain qu'appartient en propre le droit de définir avec autorité et infailliblement, les questions doctrinales relatives au dépôt de la Révélation. [Cf. notre article paru dans la *Revue thomiste*, novembre-décembre 1904, p. 513]. Ce que saint Thomas nous dit d' « un certain concile tenu en Occident » et où fut déclaré expressément que le Saint-Esprit procédait du Fils en même temps que le Père, vise le deuxième concile de Tolède tenu en 447. Il avait été rassemblé sur l'ordre du pape saint Léon qui en approuva la doctrine. Le concile disait, dans sa profession de foi : *Nous croyons aussi à l'Esprit Paraclet qui n'est pas le Père Lui-même, ni le Fils, mais qui procède du Père et du Fils. Il y a donc le Père inengendré, le Fils engendré, le Paraclet qui n'est pas engendré, mais qui procède du Père et du Fils* (Denzinger, n° 113). L'expression formulée par le concile de Tolède devint bientôt universelle dans l'Église d'Occident. Nous voyons les évêques d'Afrique, en 484, écrire au roi Hunnéric : *Nous croyons que le Père inengendré, et le Fils engendré du Père, et l'Esprit-Saint qui procède du Père et du Fils, sont d'une même substance ou essence.* De même, le pape Hormisdas, écrivant à l'empereur Justin, en 521, dit : *Il est connu que le propre du Père est d'engendrer le Fils, le propre du Fils est de naître du Père, égal au Père, et le propre du Saint-Esprit de procéder du Père et du Fils en une même substance divine.* Parmi les canons du troisième concile de Tolède (en 589), nous lisons : *Quiconque ne croit pas ou ne croirait pas que l'Esprit-Saint procède du Père et du Fils, qu'il soit anathème.*

Bien que la doctrine dont nous venons de parler eût toujours été la doctrine de l'Église et que l'expression en fût reçue partout en Occident depuis le concile de 447, cependant la formule qui l'exprimait ne fut introduite que peu à peu et non sans quelque difficulté dans la récitation ou le chant du symbole. L'Espagne fut la première à l'adopter au sixième siècle. Nous la retrouvons en France et en Allemagne au huitième siècle. En 899, le concile d'Aix-la-Chapelle la consacra de son autorité. Le pape Léon III ne le vit pas sans un certain déplaisir. Tout en re-

connaissant la vérité de la doctrine, il estimait qu'au point de vue liturgique il eût mieux valu ne pas innover. L'usage cependant demeura acquis. Peu après, entre le milieu du neuvième et le onzième siècle, l'Église romaine elle-même l'adopta; et au deuxième concile de Lyon (en 1274) il fut défini que « l'explication contenue dans ces mots *et du Fils* (Filioque) avait été apposée d'une façon licite et raisonnable à l'effet de déclarer la vérité et parce que la chose était devenue nécessaire ». — A la fin de son *ad secundum* et après avoir marqué, ainsi que nous venons de le voir, le moment où la formule avait été exprimée, saint Thomas observe qu'elle était déjà implicitement contenue dans la formule du concile de Constantinople disant que l'Esprit-Saint procède du Père ». C'est donc tout à fait à tort que l'objection avait voulu nous accuser d'innovation dans les choses de la foi.

L'*ad tertium* répond à l'objection tirée d'un texte assez embarrassant de saint Jean Damascène. Saint Thomas rappelle que « la proposition relative à l'Esprit-Saint ne procédant pas du Fils fut introduite d'abord par les nestoriens, comme on le voit par l'un de leurs symboles condamné au concile d'Ephèse (431) (action 6e). Cette erreur fut suivie par Théodoret, nestorien lui aussi, et par plusieurs autres après lui (Cf. la lettre 171 de Théodoret à Jean, archevêque de Constantinople). Parmi ces derniers, ajoute saint Thomas, il y eut saint Jean Damascène. Aussi bien, déclare le saint Docteur, il n'y a pas à s'en tenir à son sentiment sur ce point. — Et cependant, ajoute-t-il encore, il y en a qui disent que saint Jean Damascène, s'il n'affirme pas que l'Esprit-Saint est du Fils, ne le nie pas non plus, dans les paroles précitées ». On voit, par cette réponse, que tout en rejetant ce qui serait une erreur, saint Thomas est bien aise de laisser supposer et entendre que peut-être cette erreur n'est pas imputable au grand Docteur de l'Église orientale dont l'objection reproduisait le texte. — Quant à ce symbole nestorien dont parle ici saint Thomas, et qui se trouve en effet dans les actes du concile d'Ephèse, comme un symbole à réprouver, il était surtout explicite en ce qui touche aux erreurs christologiques. Il y avait bien aussi, en germe, l'erreur concernant la procession de l'Esprit-Saint; mais comme cette erreur y était moins explicite et que d'ailleurs on

visait surtout les erreurs christologiques, cela nous explique pourquoi l'attention du concile n'y fut pas attirée et pourquoi l'on n'a rien défini dès ce moment sur cette question.

L'*ad quartum* observe qu' « affirmer du Saint-Esprit qu'Il repose ou qu'Il demeure dans le Fils, n'est pas exclure qu'Il procède de Lui ; comme, du reste, le Fils est dit demeurer dans le Père, quoiqu'Il procède de Lui ». C'est une première réponse, tirée de ce qui constitue l'essence même du dogme de la Trinité, où la foi nous montre trois Personnes distinctes, n'ayant qu'une seule et même nature. — Une seconde réponse, plus spéciale à l'Esprit-Saint, consiste à entendre cette expression, qu' « Il demeure dans le Fils, au sens où l'amour de celui qui aime demeure dans l'aimé ; ou encore par rapport à la nature humaine du Christ, selon qu'il est dit en saint Jean, ch. I (v. 33) : *Celui sur qui tu verras l'Esprit descendre et demeurer sur Lui, c'est Lui qui baptise* ». Il s'agit là, dans cette seconde réponse, de la raison d'*amour* qui est la raison propre du Saint-Esprit, ainsi que nous aurons à le montrer bientôt (q. 37), ou de la raison de *don* qui lui appartient aussi en propre, comme nous aurons à le dire également (q. 38).

L'*ad quintum* redresse la parité du Verbe divin avec notre verbe, parité que l'objection établissait mal. « Le Verbe en Dieu ne s'entend pas au sens de notre verbe parlé », c'est-à-dire au sens de la parole extérieure, « d'où, en effet, ne procède pas le souffle », car c'est bien plutôt le contraire qui est vrai ; et « si on l'entendait ainsi, ce ne serait plus que dans un sens métaphorique. On l'entend au sens de notre verbe mental, d'où procède l'amour », ainsi qu'il a été dit au corps de l'article.

L'*ad sextum* fait sienne la raison donnée par l'objection, et montre qu'au lieu d'infirmer notre thèse, elle en est une preuve convaincante. « De ce que l'Esprit-Saint procède en toute perfection du Père, non seulement il ne s'ensuit pas qu'il soit superflu de dire qu'Il procède du Fils, mais c'est absolument nécessaire. Il n'y a, en effet, qu'une seule vertu pour le Père et pour le Fils ; et tout ce qui est du Père doit être nécessairement du Fils, à moins que cela ne répugne à la propriété de la filiation ; c'est ainsi que le Fils ne peut pas être dit procéder de soi, bien qu'Il

soit dit procéder du Père ». Puis donc qu'il ne répugne en rien à la raison de Fils que le Saint-Esprit procède de Lui, il faut de toute nécessité, dès là qu'Il procède du Père et précisement parce qu'Il en procède, qu'Il procède aussi du Fils, le Père et le Fils n'ayant et n'étant, par rapport à la procession de l'Esprit-Saint, qu'une seule et même vertu, qu'un seul et même principe, ainsi que nous allons le montrer bientôt (art. 4 de la question présente).

L'*ad septimum* précise en quoi le Fils et le Saint-Esprit se distinguent. Il est vrai que « l'Esprit-Saint se distingue personnellement du Fils, par ceci que l'origine de l'un n'est pas l'origine de l'autre », ainsi que le disait l'objection. « Mais si l'origine de l'un n'est pas l'origine de l'autre, c'est précisément parce que le Fils ne procède que du Père seul, tandis que l'Esprit-Saint procède du Père et du Fils »; — sans quoi leurs processions ne se distingueraient pas; car « il a été montré plus haut (au corps de l'article, et à la question 27), qu'il n'y a pas d'autre distinction possible pour les processions » divines.

Ce dernier mot nous rappelle la raison essentielle donnée, en effet, par saint Thomas, au corps de l'article, et qui établissait la nécessité absolue de la procession, pour le Saint-Esprit, de la personne du Fils, sous peine de ne point s'en distinguer Lui-même personnellement; ce qui serait la destruction du mystère de la Trinité. Dans l'une de ses questions disputées, que nous avons citée tout à l'heure en expliquant l'article de la *Somme*, dans la question *de la Puissance de Dieu* (q. 10, art. 5), saint Thomas s'étend longuement sur cette nécessité absolue qu'il y a, pour quiconque veut garder la foi au mystère de la Trinité, de confesser que le Saint-Esprit procède du Fils.

« Je dis, déclare-t-il, que si l'Esprit-Saint ne vient pas du Fils, si le Fils n'est en rien principe de la procession du Saint-Esprit, il est impossible que le Saint-Esprit se distingue personnellement du Fils, et il est impossible aussi que la procession du Saint-Esprit diffère de la génération du Fils ». Et le saint Docteur ajoute que « la chose est manifeste pour quiconque considère les diverses raisons qu'on apporte pour prouver la distinction des Personnes divines. Il en est, en effet », nous dit-il, « qui par-

lent de la distinction des Personnes, en raison des relations; d'autres, en raison des modes d'origine; d'autres, enfin, par comparaison aux attributs essentiels ». Or, que l'on argumente d'après les relations, ou d'après les modes d'origine, ou par comparaison aux attributs essentiels, la conclusion s'impose toujours avec la même nécessité. — Saint Thomas examine dans le détail chacun de ces trois chefs de preuve.

Et d'abord, celui qui porte sur les relations. « A considérer le mode de distinguer les Personnes d'après les relations, il ressort manifestement que l'Esprit-Saint ne peut pas se distinguer du Fils, s'Il ne procède pas de Lui ». Saint Thomas en apporte trois raisons.

La première est que « de distinction au sens propre entre plusieurs êtres, on n'en peut trouver qu'en raison d'une division matérielle ou quantitative, ou en raison d'une division formelle ». On n'a deux ou plusieurs êtres réellement distincts, que parce qu'ils sont en deux ou plusieurs portions de matière, ou parce que la perfection de l'un n'est pas la perfection des autres. « La distinction qui se fonde sur la division matérielle ou quantitative se trouve parmi les choses corporelles, où l'on a plusieurs individus dans une même espèce, à cause que la forme spécifique se retrouve en diverses parties de la matière divisées quantitativement. Ce mode de distinction doit être absolument écarté quand il s'agit de Dieu, parce qu'en Dieu il n'y a ni matière, ni quantité corporelle ». Reste, par conséquent, la seule distinction qui se fonde sur une division formelle. Mais n'oublions pas qu'en Dieu il n'y a qu'une seule nature pour les trois Personnes. « Or, pour ceux qui ont une même nature, leur nature ne serait-elle identique que d'une identité générique, la division formelle ne peut exister qu'en raison d'une certaine opposition; et de là vient que les différences spécifiques d'un même genre sont toujours opposées entre elles » : dans le genre substance, par exemple, nous aurons comme différences spécifiques : *corporelle* et *incorporelle;* dans le genre corps, *vivant* et *non vivant:* dans le genre vivant ou animal, *raisonnable* et *irraisonnable:* et ainsi toujours. « Il suit de là que dans la nature divine où nous avons, non pas seulement l'unité générique,

mais l'unité numérique, nous ne pourrons trouver ni concevoir aucune distinction, si ce n'est en raison d'une certaine opposition. Puis donc que les Personnes sont distinctes en Dieu, il faut que ce soit en vertu d'une certaine opposition relative, car il n'y a point d'autre opposition en Dieu ».

Et qu'il en soit ainsi, que les Personnes en Dieu se distinguent par une certaine opposition relative, « la chose se voit assez manifestement ». Il y a, en effet, d'autres distinctions en Dieu, ou de raison seulement, ou même réelles; aucune d'elles cependant n'est une cause de distinction pour les Personnes. « Pour tant, en effet, que nous établissions en Dieu de divisions rationnelles, comme par exemple nous distinguons les divers attributs essentiels, cela ne cause point une distinction de Personnes » : nous retrouvons ces divers attributs en chacune d'elles; « et cela, parce qu'il n'y a point d'opposition entre ces divers attributs. De même, plusieurs notions se retrouvent en une même Personne divine, parce qu'elles n'ont pas d'opposition entre elles; c'est ainsi que nous avons, dans le Père, l'innascibilité, la paternité et la spiration active. La distinction », au point de vue des Personnes, « ne se trouve, pour la première fois, que là où se trouve la première opposition relative, comme en ce qui est d'être Père et d'être Fils. Là donc où il n'y a pas d'opposition relative, en Dieu, il n'y a pas de distinction réelle, du moins cette distinction réelle qui est la distinction des Personnes ».

« Or, si le Saint-Esprit ne procède pas du Fils, il n'y aura aucune opposition entre le Fils et le Saint-Esprit », puisqu'il ne peut y avoir entre eux qu'une opposition d'origine. « Il s'ensuit que le Saint-Esprit ne se distinguera plus du Fils »; ce qui est une hérésie.

« Et qu'on ne dise pas », ajoute saint Thomas, signalant et réfutant par avance une objection subtile qui devait, sous une autre forme, être reprise par Scot, Auriol et Grégoire de Rimini [Cf Capréolus, nouvelle édition Paban-Pègues, tome II, pp. 21 et suiv.], « qu'on ne dise pas que pour faire cette distinction des Personnes il suffit de l'opposition qui est entre l'affirmation et la négation » : que, par exemple, le Fils est engendré sans être spiré et que le Saint-Esprit est spiré sans être engen-

dré. Cette explication ne vaut pas. « Car une telle opposition — celle de l'affirmation et de la négation — suppose la distinction mais ne la cause pas, tout être se distinguant d'un autre ou des autres par quelque chose qui lui est inhérent à titre de substance ou à titre d'accident : que ceci, en effet, ne soit pas cela — ce qui constitue l'opposition d'affirmation et de négation — la chose provient de ce que ces deux êtres sont distincts »; et ils sont distincts, nous venons de le dire, par quelque chose qui est dans l'un et qui n'est pas dans l'autre. « Pareillement aussi, il est clair que la vérité de toute proposition négative, quand il s'agit d'êtres réels, se fonde sur la vérité d'une affirmative. C'est ainsi que la vérité de cette négative : *l'Éthiopien n'est pas blanc* se fonde sur la vérité de cette affirmative : *l'Éthiopien est noir*. Il suit de là que toute différence qui est constituée par l'opposition de l'affirmation et de la négation doit se ramener à la différence d'une certaine opposition affirmative. Par conséquent, il ne se peut pas que la première raison de la distinction entre le Fils et le Saint-Esprit vienne de ce que le Fils est engendré non spiré, et l'Esprit-Saint spiré non engendré, à moins qu'on ne présuppose entre le Fils et l'Esprit-Saint, entre la génération et la spiration, la distinction causée par l'opposition de deux affirmations », savoir que le Fils est *spirant* et que le Saint-Esprit est *spiré*.

Nous venons de voir la première raison établissant — à considérer le mode de distinction qui se fonde sur les relations — que l'Esprit-Saint ne pouvait pas se distinguer du Fils s'Il ne procédait pas de lui. Il est une seconde raison. « Selon que s'exprime saint Augustin, au livre VI *de la Trinité* (ch. II), ce qui se dit d'une façon absolue en Dieu est commun aux trois Personnes. Il s'ensuit que la distinction des Personnes divines ne peut être qu'en raison de ce qui est relatif; nous savons, en effet, qu'il n'y a en Dieu que ces deux sortes de prédicaments » : la substance et la relation. « Or, la distinction personnelle qui, en Dieu, est causée par la relation, tient à ces deux points : qu'il est quelqu'un d'où un autre procède; qu'il est un autre qui procède de lui. Que si en l'un de ces deux points — et ce ne peut être que le second — nous devons établir une sous-distinction, il faudra évidemment

que la distinction se fasse d'après le même principe. Ainsi, en effet, qu'Aristote l'enseigne au VIIe livre de ses *Métaphysiques* (de S. Th., leç. 12), en sous-divisant il faut toujours, pour que l'ordre de la division demeure juste, qu'on s'appuie sur ce qui est essentiel et non pas sur ce qui est accessoire ou accidentel. Si, par exemple, après avoir divisé l'animal en *raisonnable* et *irraisonnable*, on divisait ce dernier en *blanc* et en *noir*, la division serait défectueuse, attendu que l'aggrégat de choses accidentelles ne constituant pas un tout pur et simple, l'espèce ultime constituée par plusieurs différences ne serait pas quelque chose de simplement un. Il faut donc, si, en Dieu, celui qui procède d'un autre se subdistingue ou se subdivise, que ce soit par des différences du même ordre, c'est-à-dire que parmi ceux qui procèdent d'un autre, l'un d'eux procède de l'autre. Et c'est ce que nous marque cette différence des processions que l'on désigne quand on dit que l'un procède par voie de génération et l'autre par voie de spiration. Aussi bien Richard de Saint-Victor, au Ve livre de *la Trinité* (ch. x), distingue les Personnes qui procèdent d'un autre, en disant que l'une a une autre Personne qui procède d'elle, et non pas l'autre ».

Saint Thomas apporte encore une troisième raison pour établir qu'à considérer le mode de distinction qui se fonde sur les relations, l'Esprit-Saint ne peut pas se distinguer du Fils, s'Il ne procède pas de Lui. C'est la raison que nous avions trouvée dans l'article de la *Somme*. « Dans le Père, nous dit-il, se trouvent deux relations : la paternité et la spiration active. De ces deux relations, seule la paternité constitue la Personne du Père ; c'est pour cela qu'on l'appelle du nom de propriété ou relation personnelle. Quant à la spiration active, elle est bien une relation de la Personne, mais non une relation personnelle, parce qu'elle survient, en quelque sorte, à la Personne du Père déjà constituée. On voit, par là, que la génération active ou la paternité est présupposée, dans l'ordre de l'intelligence, à la spiration. Il faudra donc qu'il en soit de même pour la filiation, qui correspond, par voie d'opposition, à la paternité. Comme cette dernière, elle sera présupposée, selon un certain ordre, à la spiration passive, qui est la procession de l'Esprit-Saint. Or, il ne se

peut pas que la spiration passive soit conçue comme survenant à la filiation dans la même Personne; il s'ensuivrait, en effet, que l'engendré et le *spiré* seraient une même Personne, comme Celui qui engendre et qui *spire*. Il faut donc que ce soit un autre ordre qui existe entre la filiation et la spiration passive. Mais en Dieu, il n'y a qu'un ordre de nature, selon que l'une des Personnes vient d'un autre, ainsi que s'en explique saint Augustin (dans son livre *de la Trinité et de l'unité*). Il demeure donc qu'à moins de confondre la Personne du Fils et la Personne du Saint-Esprit, l'Esprit-Saint doit nécessairement procéder du Fils ». On aura remarqué que cette nouvelle raison, si elle est la même, comme nous l'avons dit, que celle exposée dans la *Somme théologique*, ne laisse pas que d'être présentée ici sous une forme légèrement différente et très intéressante.

Les trois raisons que nous venons de voir se rapportaient au premier chef de preuves tiré du mode de distinction des Personnes divines qui se fonde sur les relations. Un autre chef de preuves se tirait non plus des relations, mais de l'origine elle-même. Saint Thomas le va maintenant examiner; et ici encore, il nous donnera trois raisons distinctes, pour prouver que toujours l'Esprit-Saint ne se distinguerait pas du Fils s'Il ne procédait de Lui.

La première raison est ainsi formulée : « A considérer ce qui est le propre de la nature divine, il est impossible qu'en Dieu se trouve la pluralité des Personnes, si ce n'est parce que l'une sort de l'autre; nullement parce que deux sortiraient d'une seule. Pour s'en convaincre, il n'y a qu'à considérer la manière dont la distinction se trouve parmi les diverses choses. Parmi les choses matérielles, où il est possible d'avoir une multiplication par la division de la matière et de la quantité, ainsi qu'il a été dit, il se peut que deux individus de la même espèce soient sur un même pied d'égalité, comme il se peut qu'on ait deux parties quantitatives égales. Mais où l'on trouve une première différence en ce qui est de la forme, il devient impossible qu'on ait deux êtres qui soient sur le pied d'égalité. C'est qu'en effet, ainsi que le dit Aristote en son VIIIe livre *des Métaphysiques* (de saint Thomas, leç. 3), les formes des choses sont comme les

nombres. Si vous enlevez ou si vous ajoutez une unité, l'espèce du nombre n'est plus la même. Pareillement, pour les différences formelles des choses : elles consistent en un certain ordre de perfection. La plante, par exemple, diffère du minéral en ce qu'elle a, de plus que ce dernier, la vie; l'animal diffère de la plante en ce qu'il a, de plus, la faculté de sentir; l'homme diffère de l'animal en ce qu'il a, de plus, la raison. Il suit de là que dans les choses immatérielles, où l'on ne peut avoir de multiplication en raison de la division de la matière, il est impossible qu'on trouve la pluralité, sans qu'il y ait un certain ordre. S'il s'agit des substances immatérielles créées, nous trouvons l'ordre de perfection, en ce sens qu'un ange est d'une nature plus parfaite que l'autre. Il y a même des philosophes qui, supposant que toute nature moins parfaite a pour cause la nature plus parfaite, ont pensé que parmi les substances séparées il ne pouvait y avoir de pluralité qu'autant que l'une avait raison de cause, et l'autre, raison d'effet. La foi n'admet pas cette doctrine; car nous savons que c'est d'après la disposition de la sagesse divine elle-même qu'ont été produits divers ordres de substances immuables ». En tous cas, il demeure toujours que la multiplicité n'existe, parmi les substances immatérielles, qu'en supposant parmi elles une diversité de perfection dans leur nature propre. « En Dieu, l'ordre de perfection ne saurait exister. Ç'a été l'erreur des ariens de supposer que le Père était plus grand que le Fils, et le Père et le Fils plus grands que l'Esprit-Saint. Il s'ensuit que la pluralité ne peut exister pour les Personnes divines, qu'en raison d'un ordre d'origine, de telle sorte que le Fils vienne du Père, et que le Saint-Esprit vienne du Fils. Si, en effet, le Saint-Esprit ne venait pas du Fils, Il dirait au Père le même rapport au point de vue de l'origine; et, dès lors, il s'ensuivrait : ou qu'Il ne se distingue pas du Fils, n'y ayant aucun ordre entre eux; ou qu'il y aurait entre eux un ordre de perfection, ainsi que le veulent les ariens; ou qu'Il s'en distingue selon une division de matière, ce qui est impossible. Saint Hilaire, dans son livre des *Synodes*, s'appuyant sur cette raison, dit que mettre en Dieu deux non-engendrés, c'est-à-dire deux qui ne procèdent point d'un autre, c'est admettre deux

Dieux ; parce que si la pluralité ne vient pas de l'ordre d'origine, il faudra qu'elle vienne de l'ordre des natures. La raison est la même si entre le Fils et le Saint-Esprit on n'admet pas l'ordre d'origine ». — On aura remarqué que cette raison donnée ici par saint Thomas se retrouvait dans l'article de la *Somme*. Seulement, elle est ici plus développée et présentée sous un jour plus abondant.

Il est une seconde raison pour prouver, en argumentant toujours du chef de l'origine, que si le Saint-Esprit ne procédait pas du Fils, Il ne pourrait pas se distinguer de Lui. C'est qu' « en effet, explique saint Thomas, ce qui procède d'un autre par voie de nature doit être unique ; parce que la nature ne varie pas » : d'une même plante germant dans les mêmes conditions, ne procédera jamais qu'une seule espèce de plante. « Quand il s'agit, au contraire, d'un agent volontaire, il peut, tout en restant un, produire des effets divers et multiples : c'est ainsi que d'un seul et même Dieu ont procédé les diverses créatures selon qu'Il l'a voulu. Or, il est certain que le Fils procède du Père par voie de nature et non par un acte volontaire, comme l'ont prétendu les ariens. La raison en est, comme le dit saint Hilaire dans son livre *des Synodes*, que dans la procession naturelle ce qui procède est de même nature que ce d'où il procède, tandis que dans la procession volontaire il est comme celui d'où il procède veut qu'il soit. Et précisément le Fils est de même nature que le Père, tandis que les créatures sont ce que Dieu a voulu qu'elles soient. Par où l'on voit que le Fils vient du Père par voie de nature, et les créatures par un acte de volonté. Pareillement aussi, l'Esprit-Saint est de même nature que le Père. Il n'est pas, en effet, une créature, comme l'ont voulu les ariens et les macédoniens. Il faut donc qu'Il procède du Père par voie de nature. Et c'est pour cela que saint Athanase et les autres saints disent qu'Il est l'Esprit naturel du Père et du Fils ». Puis donc que dans la procession par voie de nature ne peut sortir d'un même être qu'un seul être, « il s'ensuit que le Fils et le Saint-Esprit ne pourront procéder du Père qu'en supposant que du Père seul ne procède qu'un seul, le Fils, et que du Père et du Fils, considérés comme un seul Principe, procède le seul Esprit-Saint ».

Troisième raison : « Ainsi que le prouve Richard de Saint-Victor, au Ve livre *de la Trinité* (ch. IX), il est impossible qu'en Dieu se trouve une procession médiate », c'est-à-dire que deux Personnes procèdent d'une seule, sans que l'une des deux procède de l'autre. « Dès là, en effet, que chaque Personne est dans les autres, il faut que chacune dise à l'autre un ordre immédiat. Or, si le Fils et l'Esprit-Saint venaient du Père, sans que l'Esprit-Saint vienne du Fils, il n'y aurait pas, de l'Esprit-Saint au Fils, d'ordre immédiat. Ils ne diraient ordre l'un à l'autre que par l'intermédiaire de Celui qui serait leur Principe à tous deux, comme deux frères qui ont le même père. C'est pourquoi il est impossible que le Fils et l'Esprit-Saint viennent ainsi du Père, comme deux Personnes distinctes, et que l'un d'eux ne procède pas de l'autre ».

Un troisième chef de preuve, pour établir que l'Esprit-Saint ne se distinguerait pas du Fils s'Il ne procédait de Lui, se tire de l'ordre aux attributs essentiels. Et nous avons ici encore trois raisons qu'expose saint Thomas. « La première part de ce que le Fils procède par mode de nature et l'Esprit-Saint par mode de volonté »; ce qui ne veut pas dire que la procession du Saint-Esprit soit volontaire ou libre : nous venons d'affirmer tout à l'heure que cette procession était par voie de nature aussi bien que la procession du Fils; mais il s'agit simplement du caractère spécial de ces deux processions, dont la première, celle du Fils, est par voie de *génération*, ainsi qu'il a été expliqué plus haut (q. 27), tandis que la seconde, celle du Saint-Esprit, dit plutôt un rapport à la volonté, étant une procession par voie d'amour, mais d'amour nécessaire et naturel. Or, il suit du caractère spécial de ces deux processions, que la seconde suppose la première. « Toujours, en effet, la procession de nature est le principe et la source de toute autre procession ; car ce qui se fait par l'art ou la volonté et l'intelligence, tire son principe de ce qui se fait selon la nature », non pas seulement en ce sens que ces diverses facultés se surajoutent à la nature qu'elles supposent, mais aussi parce qu'elles tirent leur objet de ce qui se passe dans la nature, s'appliquant à le reproduire en l'idéalisant. « Aussi bien, Richard de Saint-Victor, dans le VIe livre *de la*

Trinité (ch. XVII), dit que parmi tous les modes de procession, celui qui manifestement occupe la première place et se trouve à l'origine de tous les autres, c'est celui qui se dit du Fils au Père ; si celui-là, en effet, n'était pas, aucun autre ne pourrait être ».

Une seconde raison est aussi manifeste « si l'on dit que le Fils procède de la procession intellectuelle, à titre de Verbe, et l'Esprit-Saint de la procession de volonté, à titre d'Amour. Car il ne peut pas être et on ne peut pas concevoir que l'amour — s'il s'agit de l'amour rationnel — porte sur un objet que l'intelligence n'aurait pas conçu tout d'abord. Et de là vient que tout amour procède d'un certain verbe, à parler de l'amour qui se trouve dans les natures intellectuelles ». Nous avions cité cette parole de saint Thomas à propos de l'article de la *Somme*.

Enfin, une troisième raison apparaît « si nous disons de l'Esprit-Saint qu'Il est un certain souffle vivifiant de la divinité, ainsi que s'exprime saint Athanase. C'est qu'en effet tout mouvement et toute action de vie procède de l'intelligence, à moins qu'il ne s'agisse d'une nature imparfaite », qui n'a pas l'intelligence en elle-même ou dont l'intelligence ne commande qu'imparfaitement les œuvres de vie.

Et saint Thomas conclut, après ces multiples explications : « De tout cela il ressort que ni l'Esprit-Saint ne serait distinct du Fils, s'Il ne procédait pas de Lui, ni la spiration ne serait distincte de la génération ».

Nous avons voulu reproduire ce long article du *De Potentia*, en raison de l'importance du sujet et parce qu'il aide à mieux entendre l'article de la *Somme*. Pour saint Thomas, il n'est donc pas douteux que la procession du Saint-Esprit par rapport au Fils s'impose comme une nécessité théologique inéluctable. Nous avons vu aussi que soit au point de vue scripturaire, soit au point de vue de la tradition ecclésiastique, la même conclusion est tout ce qu'il y a de plus fondé et de plus certain (Cf. pour la citation et la discussion des textes patristiques : Petau, *de Trinitate*, liv. VII). — L'Esprit-Saint procède du Fils. Mais Il procède aussi du Père. Or, comment concevoir qu'Il procède des deux ? Procède-t-Il de l'un par l'autre ? Les deux réunis ne for-

ment-ils, par rapport à Lui, qu'un seul et même Principe ? Telles sont les deux questions qu'il va falloir examiner aux deux articles suivants.

Et d'abord, la première :

Article III.

Si le Saint-Esprit procède du Père par le Fils ?

Quatre objections veulent prouver qu'on ne peut pas admettre que le Saint-Esprit procède du Père par le Fils. — La première arguë de ce principe que « ce qui procède d'un autre par quelque intermédiaire n'en procède pas immédiatement. Si donc le Saint-Esprit procède du Père par le Fils, Il n'en procède pas immédiatement ; et c'est là un inconvénient ». — La seconde objection fait observer que « si le Saint-Esprit procède du Père par le Fils, Il ne procède du Fils qu'à cause du Père. Or, *ce qui a raison de cause mérite plus excellemment toute attribution qui en dérive* (selon qu'il est dit au Ier livre des *Seconds Analytiques* d'Aristote, ch. II, n. 15 ; de S. Th., leç. 6). Donc le Saint-Esprit procédera plus du Père que du Fils ». — La troisième objection rappelle que « le Fils a l'être par voie de génération. Si donc le Saint-Esprit vient du Père par le Fils, il s'ensuit qu'il faudra que le Fils soit d'abord engendré, et ce n'est qu'après que l'Esprit-Saint procédera. Mais alors la procession de l'Esprit-Saint ne serait plus éternelle. Et cela même est une hérésie ». — La quatrième objection note que « dans ces sortes de propositions où l'on dit que l'un opère par l'autre, on peut intervertir les termes ; car, si l'on dit que le roi opère par le bailli, on peut dire aussi que le bailli opère par le roi. Or, nous ne disons en aucune manière que le Fils soit principe de spiration, pour l'Esprit-Saint, par le Père. Donc, nous ne pouvons dire non plus, en aucune manière, que le Père soit principe de spiration, pour le Saint-Esprit, par le Fils ».

L'argument *sed contra* cite une prière de « saint Hilaire, dans son livre *de la Trinité* (liv. XII, n. 57) » où il « dit : *Conservez-moi, je vous prie, cette religion de ma foi, que toujours je*

possède le Père, c'est-à-dire vous ; et aussi que j'adore avec vous, d'une même adoration, votre Fils ; et que je mérite votre Esprit-Saint qui est par votre Fils unique ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous apprend que « dans toutes les locutions où il est dit que quelqu'un agit par un autre, cette préposition *par* désigne, en celui sur lequel elle tombe, qu'il est en quelque manière cause ou principe de l'acte dont il s'agit. Or, l'action est au milieu entre le principe qui agit et l'effet qui est produit. Il se pourra donc que parfois ce sur quoi tombe la préposition *par* soit cause de l'action selon qu'elle procède du principe qui agit. Dans ce cas, il sera, pour le principe qui agit, cause qu'il agit : cause finale, ou formelle, ou effective et motrice : finale, comme si nous disons que l'artisan agit *par désir du lucre;* formelle, comme quand nous disons que l'artiste agit *par son art ;* motrice, comme si nous disons qu'il agit *par commandement d'un autre.* D'autres fois, ce sur quoi tombe la préposition *par* sera cause de l'action, selon qu'elle se termine à l'effet produit ; c'est ainsi que nous disons que l'artisan agit *par son marteau.* Il est évident, en effet, que nous n'entendons pas, dans ce cas, signifier que le marteau soit, pour l'artisan, cause qu'il agit ; nous voulons dire qu'il est, pour l'œuvre effectuée, cause qu'elle est produite par l'artisan et qu'elle en reçoit telle ou telle forme. — C'est en tenant compte de cette différence que, d'après certains, la préposition *par* est dite noter la raison d'auteur en droite ligne, auquel sens on dit que le roi opère par le bailli ; ou de façon oblique, comme quand on dit : le bailli opère par le roi ». Dans le premier cas, en effet, la préposition *par* indique que le sujet auquel on l'applique est lui-même principe direct de l'opération ; dans le second cas, il est principe indirect. L'action est effectuée directement par le bailli, c'est le premier cas ; elle l'est sur l'ordre du roi, c'est le second cas. — Ceci posé, saint Thomas va faire l'application de cette doctrine à la question actuelle. « Le Fils tient du Père que l'Esprit-Saint procède de Lui. Nous pourrons donc dire que le Père produit l'Esprit-Saint par le Fils, ou que le Saint-Esprit procède du Père par le Fils, ce qui revient au même ». D'où il résulte que c'est au second sens et en tant que le sujet qu'elle affecte concourt à l'ac-

tion par rapport au terme, que, dans cette proposition, *l'Esprit-Saint procède du Père par le Fils,* nous prenons la préposition *par*.

L'*ad primum* doit être noté avec soin. Saint Thomas nous y enseigne qu' « en toute action nous devons considérer deux choses : le sujet qui agit, et la vertu par laquelle il agit ; c'est ainsi que le feu chauffe par sa chaleur. Si donc nous considérons, dans le Père et dans le Fils, la vertu par laquelle ils produisent le Saint-Esprit, nous n'avons, de ce chef, aucun intermédiaire, puisque cette vertu est une et identique. Mais si nous considérons les Personnes mêmes qui sont principe de spiration, de ce chef, comme le Saint-Esprit procède, par une procession commune, du Père et du Fils, nous dirons qu'Il procède immédiatement du Père, en tant qu'Il est de Lui ; et qu'Il en procède médiatement, en tant qu'Il est du Fils. — Et c'est ainsi qu'Il est dit procéder du Père par le Fils. — C'est ainsi, d'ailleurs, remarque saint Thomas, qu'Abel a procédé immédiatement d'Adam, en tant qu'Adam a été son père ; et médiatement, selon qu'Eve a été sa mère, après avoir, elle-même, procédé d'Adam. Mais, se hâte d'ajouter le saint Docteur, cet exemple d'une procession matérielle paraît peu de nature à nous représenter la procession immatérielle des Personnes divines ».

L'*ad secundum* n'accorde pas que dans la procession du Saint-Esprit le Fils soit pour le Père comme une sorte d'instrument. « Si le Fils recevait du Père une autre vertu numériquement distincte qui le ferait être principe du Saint-Esprit, alors oui il s'ensuivrait qu'Il aurait en quelque sorte la raison de cause seconde et instrumentale ; et dans ce cas, l'Esprit-Saint procéderait plus du Père que du Fils. Mais il n'en est pas ainsi. Il n'y a dans le Père et dans le Fils qu'une seule vertu spirative qui est numériquement la même. Il s'ensuit que l'Esprit-Saint procède également de l'un et de l'autre ; — bien que parfois on le dise procéder principalement ou proprement du Père, à cause que le Fils tient du Père cette vertu » spirative qui leur est commune à tous deux.

L'*ad tertium* refuse d'admettre qu'au point de vue de la durée il y ait, parmi les Personnes divines, une priorité ou une anté-

riorité quelconques : elles sont toutes trois coéternelles. « La génération du Fils est coéternelle à Celui qui l'engendre; et il suit de là que le Père n'a pas été avant qu'Il n'engendre le Fils. Semblablement, la procession de l'Esprit-Saint est coéternelle à son principe. Et, par suite, le Fils n'a pas été engendré avant que le Saint-Esprit ne procède : la génération de l'un et la procession de l'autre sont coéternelles ».

L'*ad quartum* répond que « dans les locutions causatives où il est dit que quelqu'un agit par un autre, on ne peut pas toujours faire l'inversion » dont parlait l'objection. « Nous ne disons pas, en effet, que le marteau opère par l'ouvrier. Nous disons bien, il est vrai, que le bailli opère par le roi; mais c'est parce qu'il appartient au bailli d'agir, étant maître de ses actes. Quant au marteau, il ne lui appartient pas d'agir » par mode d'agent spontané; « il est actionné » du dehors; il tient toute son activité d'un autre; « et de là vient qu'il ne peut être désigné que comme un instrument. Que si le bailli est dit opérer par le roi, quoique cette préposition *par* désigne un intermédiaire, c'est que plus un suppôt est premier dans le fait d'agir, plus sa vertu atteint immédiatement l'effet, la cause seconde n'atteignant l'effet que par la vertu de la cause première. Aussi bien les premiers principes sont-ils appelés immédiats dans les sciences démonstratives. — Donc, en tant que le bailli est intermédiaire dans l'ordre des suppôts, nous disons que le roi opère par le bailli. A considérer, au contraire, l'ordre des vertus, nous disons que le bailli opère par le roi; c'est, en effet, par la vertu du roi que l'action du bailli obtient son effet ». — Il suit de ces considérations que le fait d'intervertir les termes d'une proposition causative pourra être empêché pour un double motif : ou bien parce que l'un des deux agents n'aura pas le caractère d'un agent libre, comme dans le cas du marteau par rapport à l'ouvrier; ou bien parce que, même à supposer ce caractère d'agent libre, nous n'aurons pas, en même temps que l'ordre des suppôts, l'ordre des vertus. Ce dernier cas va s'appliquer exactement à la question qui nous occupe. « Entre le Père et le Fils », en Dieu, « nous ne pouvons considérer que l'ordre des suppôts, nullement l'ordre des vertus », puisqu'il n'y a, pour les deux,

qu'une seule et même vertu spirative. « Et c'est pourquoi, conclut saint Thomas, nous disons que le Père *spire* par le Fils ; mais nous ne disons pas l'inverse ».

Sur la nature de cette interversion des termes marquée dans l'*ad quartum* que nous venons de voir, et pareillement sur le caractère de procession médiate ou immédiate noté à l'*ad primum*, ou aussi pour la raison d'action directe ou oblique dont il était question au corps de l'article, nous trouvons quelques explications fort intéressantes données par saint Thomas lui-même, dans son commentaire sur les *Sentences*, livre I, dist. 12, art. 3, *ad quartum*. « Lorsque, nous dit-il, on a plusieurs causes actives ordonnées entre elles, on les peut considérer d'une double manière, selon qu'il est deux choses dans la cause qui agit, savoir : cette cause elle-même qui produit l'action ; et la vertu par laquelle elle agit. Si donc nous considérons l'ordre des causes qui agissent, en raison de ces causes elles-mêmes, dans ce cas plus la cause est dernière, plus elle est immédiate à l'action et à l'effet produit par cette action. Si, au contraire, nous considérons ces causes en raison de la vertu qui est le principe de l'action, ce sera l'inverse, et plus la cause est première, plus elle est immédiate, attendu que la cause seconde n'agit qu'autant qu'elle est mue par la cause première et qu'elle a en elle sa vertu. Aussi bien, voyons-nous que la vertu de la cause ultime se résout toujours en la vertu de la cause première. Si, par exemple, la plante produit la plante, elle le doit à la vertu du soleil » ; jamais, en effet, sans la chaleur solaire ou son équivalent, la plante ne pourrait produire la plante. « C'est même pour cela que Dieu étant la première cause absolue, Il agit plus immédiatement, par sa vertu, en toute action de la nature, que ne le fait aucun agent naturel. De là vient aussi que les propositions premières », qui constituent les premiers principes, « sont dites *immédiates*, parce que l'attribut n'est pas joint au sujet en vertu d'une autre cause », mais directement et par l'évidence des termes eux-mêmes ; c'est ce que Kant appelle les jugements analytiques. « De là vient encore que cette préposition *par*, qui désigne la cause intermédiaire, désigne parfois en droite ligne le fait d'être cause ou auteur, et parfois en ligne oblique. En droite ligne, comme si l'on dit que

le roi agit par le bailli; dans ce cas, en effet, la raison d'intermédiaire porte sur les suppôts qui agissent », et dans l'ordre des suppôts, le bailli se trouve entre le roi et l'effet produit, atteignant directement et immédiatement ce dernier. « En ligne oblique, comme si l'on dit que le bailli fait cela par le roi; on désigne ici, en effet, la médiation de vertu; car c'est par la vertu du roi que le bailli peut atteindre et obtenir son effet. — Or, en Dieu, dans le Père et dans le Fils, il n'y a pas à établir de distinction en ce qui est du principe de l'action; ce principe est le même pour l'un et pour l'autre. Ce ne sont que les suppôts de l'action qui sont distincts entre eux. Et voilà pourquoi, comme c'est le Père en qui se trouve l'autorité, nous disons que le Père agit par le Fils, et non pas que le Fils agit par le Père. De là vient aussi que le Fils, en un certain sens, a raison d'intermédiaire dans l'action du Père; nullement le Père dans l'action du Fils ».

Nous voulons citer, après l'*ad quartum* qu'on vient de lire, le corps de l'article auquel il est joint dans le commentaire sur les *Sentences*. Nous y trouverons, sur la raison d'intermédiaire, de précieuses explications. « Tout ce qui a raison d'intermédiaire, dit saint Thomas, se distingue en un certain sens des extrêmes au milieu desquels il se trouve. Puis donc que dans l'acte de *spiration*, le Père et le Fils sont deux sujets de cet acte, qui pourtant ne font qu'un en raison de l'unique vertu par laquelle ils agissent, nous pouvons parler de cet acte de la spiration ou bien par rapport à ses deux sujets, ou bien par rapport au principe en vertu duquel se fait la spiration. Si nous considérons le principe lui-même, c'est-à-dire la vertu spirative, comme en cela le Père et le Fils ne se distinguent pas, on ne pourra pas dire que la spiration vienne du Père par l'intermédiaire du Fils. Si, au contraire, nous considérons les sujets ou les suppôts de cet acte, ils sont distincts; et, de ce chef, nous pourrons trouver là une raison d'intermédiaire, selon que nous trouverons entre eux l'ordre de nature : le Fils, en effet, est du Père; et le Saint-Esprit est du Père et du Fils. Aussi bien, Richard de Saint Victor dit-il (dans le 5e livre *de la Trinité*, ch. VII), que la génération, en Dieu, est immédiate, tandis que la procession est tout ensem-

ble immédiate et médiate : immédiate, quant à la vertu spirative, qui est la même pour le Père et pour le Fils ; immédiate aussi, quant à la Personne du Père, qui est, sans intermédiaire, principe de la procession, puisque cette raison de principe lui convient en même temps qu'au Fils ; mais médiate en raison du Fils, en tant que le Fils, à qui cette raison convient, procède du Père ». — Nous retrouvons, dans ce corps d'article des *Sentences*, la doctrine de l'*ad primum* de la *Somme* que nous expliquions tout à l'heure.

Ainsi donc le sens vrai de cette formule que *le Saint-Esprit procède du Père par le Fils* se ramène à ceci, que le Fils, de qui procède le Saint-Esprit en même temps que du Père et par le même acte spirateur, tient du Père, en vertu ou en raison de sa génération, d'être Lui-même, en même temps que le Père, principe de l'Esprit-Saint. Et parce que l'inverse n'est pas vrai, que le Père le tienne du Fils, il s'ensuit que si nous pouvons dire que le Saint-Esprit procède du Père par le Fils, nous ne pouvons en aucune manière dire que le Saint-Esprit procède du Fils par le Père. Dans cette formule, la préposition *par* indique une *modalité d'action tirée non pas du côté du sujet qui agit, mais du côté du terme auquel aboutit l'action:* elle signifie que le Père *n'atteint pas seul le terme de la spiration qui est l'Esprit-Saint*, mais qu'Il l'atteint *en donnant aussi au Fils de l'atteindre*. C'est seulement en ce sens que nous trouvons ici la raison d'intermédiaire : elle n'est pas du côté de la vertu, qui est unique ; ni du côté de la Personne du Père, qui atteint immédiatement le terme de l'action ; mais en raison de la Personne du Fils, en ce sens que le Père n'atteint pas seul ce terme de l'action, mais qu'Il donne au Fils de l'atteindre.

On aura remarqué tout ce qu'il y a de prodigieusement délicat dans cette analyse pourtant si exacte et d'ailleurs si importante que vient de nous donner notre saint Docteur. Elle justifie l'usage d'une formule très en honneur surtout parmi les Pères grecs (Cf. P. Janssens, *de Trinitate,* p. 579 et suiv.), et dont nous trouvons l'équivalent même dans l'Évangile (en saint Jean, ch. xv. v. 26 : *Lorsque sera venu le Paraclet que moi je vous enverrai*

de mon Père), mais dont le sens pourrait aisément être dénaturé ou faussé.

L'Esprit-Saint procède du Fils et non pas seulement du Père; d'où il suit, nous venons de l'expliquer, qu'Il procède du Père par le Fils. Un mot qui est souvent revenu dans l'explication de tout à l'heure doit maintenant fixer notre attention. Nous avons dit que le Père et le Fils n'étaient, par rapport au Saint-Esprit, qu'un seul et même principe. C'est ce point de doctrine qu'il nous faut examiner maintenant. Il va former l'objet de l'article qui suit.

Article IV.

Si le Père et le Fils sont un seul principe du Saint-Esprit ?

Sept objections veulent prouver que « le Père et le Fils ne sont pas un seul principe du Saint-Esprit ». — La première arguë de ce que « le Saint-Esprit ne semble pas procéder du Père et du Fils en tant qu'ils sont un en nature, car il s'ensuivrait que l'Esprit-Saint procéderait de Lui-même, étant, Lui aussi, un en nature avec le Père et le Fils; ni en tant qu'ils sont un en telle ou telle propriété, parce qu'on ne voit pas qu'il puisse y avoir une seule propriété pour deux suppôts. Par conséquent, l'Esprit-Saint procède du Père et du Fils en tant qu'ils sont plusieurs; mais dès lors le Père et le Fils ne constituent plus un seul principe par rapport au Saint-Esprit ». — La seconde objection observe que « dans cette proposition *le Père et le Fils sont un seul principe du Saint-Esprit,* il ne peut pas être question d'unité personnelle; sans quoi le Père et le Fils ne seraient plus qu'une seule personne. Ni, non plus, d'unité de propriété; car, si en raison de l'unité de propriété le Père et le Fils sont un seul principe de l'Esprit-Saint, au même titre et en raison de ses deux propriétés le Père sera un double principe par rapport au Fils et au Saint-Esprit; ce qui est un inconvénient. Donc, le Père et le Fils ne constituent pas un seul principe par rapport au Saint-Esprit ». — La troisième objection remarque qu'« on ne peut pas attribuer au Fils, par rapport au Père, une plus grande simili-

tude qu'on ne l'attribue au Saint-Esprit. Or, le Saint-Esprit et le Père ne constituent pas un seul principe par rapport à quelque Personne divine. Pourquoi donc attribuerait-on cela au Fils et au Père ? » — La quatrième objection dit : « Si le Père et le Fils sont un seul principe du Saint-Esprit, ou bien cet un est le Père, ou il n'est pas le Père. S'il est le Père, il s'ensuit que le Fils est le Père. Et s'il n'est pas le Père, il s'ensuit que le Père n'est pas le Père. On ne peut donc pas dire que le Père et le Fils soient un seul principe du Saint-Esprit ». — La cinquième objection dit : « Si le Père et le Fils sont un seul principe du Saint-Esprit, il semble qu'on doit pouvoir intervertir et dire qu'un seul principe du Saint-Esprit est le Père et le Fils. Or, cette seconde proposition paraît fausse. Car ce mot *principe* doit pouvoir être mis ou pour la personne du Père ou pour la personne du Fils ; et dans les deux cas, la proposition est fausse » ; il n'est pas vrai, en effet, que soit le Père soit le Fils soient un seul principe du Saint-Esprit ; ils ne le sont pas isolément, ils le sont tous les deux réunis. « Donc, il semble bien que cette proposition est fausse : le Père et le Fils sont un seul principe du Saint-Esprit ». — La sixième objection en appelle à cet adage que « l'unité dans le genre substance cause l'identité. Si donc le Père et le Fils sont un seul principe de l'Esprit-Saint, il s'ensuit qu'ils sont le même principe. Or ceci est nié par beaucoup. Donc, il n'y a pas à concéder que le Père et le Fils soient un seul principe du Saint-Esprit ». — Enfin, la septième objection dit que « le Père, le Fils et le Saint-Esprit, parce qu'ils sont un seul principe par rapport à la créature, sont dits n'être ou ne constituer qu'un seul créateur. Or, le Père et le Fils ne sont pas un seul *spirateur*, mais constituent deux *spirateurs*, ainsi que beaucoup le disent. Et cela même est en harmonie avec ce que dit saint Hilaire, au IIe livre *de la Trinité* (n. 29), que l'Esprit-Saint doit *être confessé venir du Père et du Fils ses auteurs*. Donc, le Père et le Fils ne sont pas un seul et même principe par rapport à l'Esprit-Saint ».

L'argument *sed contra* se réfère à « saint Augustin, dans le 5e livre *de la Trinité* (ch. XIV) », qui « dit que le Père et le Fils ne sont pas deux principes mais un seul principe du Saint-Es-

prit ». — Nous pourrions aujourd'hui corroborer cet argument *sed contra* : car la vérité du présent article qui n'avait pas encore été définie lorsque saint Thomas écrivait, l'a été depuis. Le second concile de Lyon, tenu l'année même de la mort de saint Thomas, en 1274, déclarait expressément : « Nous reconnaissons par une profession fidèle et dévouée que l'Esprit-Saint procède éternellement du Père et du Fils, non pas comme de deux principes, mais comme d'un seul principe, ni par deux spirations, mais par une spiration unique. C'est ce qu'a professé jusqu'ici, prêché et enseigné, ce que tient fermement, prêche, professe et enseigne la sainte Église romaine, mère et maîtresse de tous les fidèles. C'est cela même que tient le sentiment vrai et immuable des Pères et des Docteurs orthodoxes, tant Grecs que Latins. Mais, parce que quelques-uns, par ignorance de l'irréfragable vérité susdite, sont tombés en diverses erreurs, nous, voulant fermer la voie à ces sortes d'erreurs, avec l'approbation du saint concile, nous condamnons et réprouvons tous ceux qui auraient la présomption de nier que le Saint-Esprit procède éternellement du Père et du Fils, ou affirmer par une audace téméraire que l'Esprit-Saint procède du Père et du Fils comme de deux principes et non pas comme d'un seul principe » (Denzinger, n. 382). — Le concile de Florence (1439), dans son décret pour l'union des Grecs, définit que « l'Esprit-Saint vient éternellement du Père et du Fils, qu'Il tient son essence et son être subsistant du Père et du Fils en même temps et qu'Il procède de l'un et de l'autre éternellement comme d'un seul principe et par une unique spiration » (Denzinger, n. 586). Le même concile, dans son décret pour les Jacobites, dit aussi : « l'Esprit-Saint, tout ce qu'Il est et tout ce qu'Il a, Il le tient du Père et du Fils en même temps. Mais le Père et le Fils ne sont pas deux principes de l'Esprit-Saint; ils sont un seul principe; — de même que le Père, le Fils et le Saint-Esprit ne sont pas trois principes de la création, mais un seul principe » (Denzinger, n. 598). — Ces déclarations du concile de Florence furent reproduites mot pour mot dans la profession de foi que le pape Grégoire XIII imposa aux Grecs (Denzinger, n. 868). — Il n'est donc rien de mieux établi, au point de vue de la foi de l'Église, que la vérité qui nous oc-

cupe et dont saint Thomas va nous donner maintenant les raisons théologiques.

Au début du corps de l'article, saint Thomas rappelle, en l'appliquant à la question présente, la règle qui domine tout le *Traité de la Trinité* : « Le Père et le Fils, nous dit-il, ne font qu'un en tout ce où n'intervient pas, pour les distinguer, l'opposition relative. Puis donc que relativement à ce fait, d'être principe de l'Esprit-Saint, il n'y a pas entre eux d'opposition relative, il s'ensuit que le Père et le Fils ne sont qu'un même principe du Saint-Esprit. — Cependant, ajoute saint Thomas, il en est qui trouvent cette proposition : *le Père et le Fils sont un même principe du Saint-Esprit*, impropre. Ils disent que le mot *principe* étant au singulier et, par suite, ne désignant pas les Personnes, mais la propriété, se prend par mode d'adjectif. Et parce qu'il ne convient pas de modifier un adjectif par un autre adjectif, ils n'approuvent pas qu'on dise que le Père et le Fils sont *un même* principe du Saint-Esprit; à moins qu'on ne prenne le mot *un même* adverbialement; et alors dire du Père et du Fils qu'ils sont un même principe, reviendrait à dire qu'ils sont principe au même titre et de la même manière. Mais, à ce compte, remarque saint Thomas, on pourrait dire que le Père constitue deux principes par rapport au Fils et au Saint-Esprit, puisqu'il est principe de deux manières ». — « Aussi bien », conclut le saint Docteur, « nous devons » parler autrement et « dire que si le mot *principe* signifie la propriété », ce n'est pas par mode d'adjectif, comme on le disait; « c'est par mode de substantif. Il en est de même, du reste, du mot *père* et du mot *fils*, même parmi les êtres crées » : ils signifient la paternité et la filiation, mais par mode de substantifs. « Il suit de là que ce mot *principe* recevra le nombre » singulier ou pluriel, « d'après la forme qu'il signifie, comme tous les autres substantifs ». Si donc il est au singulier, il ne s'ensuit pas, comme on le voulait, qu'il soit adjectif, mais c'est parce que la propriété signifiée par lui est une. « De même », en effet, « que le Père et le Fils sont *un seul Dieu*, en raison de l'unité de la forme ou de la nature signifiée par le mot *Dieu*, de même ils sont un seul et même principe de l'Esprit-Saint, en raison de l'unité de la propriété

signifiée par ce mot *principe* ». — Non seulement donc il est vrai que le Père et le Fils ne constituent qu'un seul principe par rapport à la procession de l'Esprit-Saint, mais la proposition qui traduit cette vérité est une proposition parfaitement exacte au point de vue logique ou grammatical.

L'*ad primum* est très précieux. Saint Thomas y explique comment le Père et le Fils ne constituent qu'un seul principe par rapport au Saint-Esprit, et comment cependant le Saint-Esprit procède d'eux en tant qu'ils sont plusieurs. — « Si nous considérons la vertu spirative, l'Esprit-Saint procède du Père et du Fils en tant qu'ils sont un dans cette vertu spirative qui, en quelque manière, signifie la nature » divine « conjointement à la propriété » spirative, ainsi que nous le dirons plus loin (q. 41, art. 5); et l'on voit tout de suite qu'elle ne saurait convenir au Saint-Esprit, comme le voulait l'objection; « ni », comme l'objection le voulait encore, « il n'y a de difficulté à admettre que cette même propriété se trouve en deux suppôts distincts, puisque d'ailleurs ces deux suppôts conviennent en une même nature. — Que si nous considérons les suppôts de la spiration, alors l'Esprit-Saint procède du Père et du Fils en tant qu'ils sont plusieurs; Il en procède, en effet, à titre d'amour qui les unit ». Retenons bien cette dernière formule. Elle projette un jour très vif sur la procession de l'Esprit-Saint et sur la place qu'Il occupe ou le rôle qu'Il joue dans le mystère de la Très Sainte Trinité. Nous aurons, du reste, l'occasion d'y revenir tout à l'heure après avoir expliqué l'*ad septimum*, qui complète cet *ad primum*.

L'*ad secundum* accorde que « dans cette proposition : *le Père et le Fils sont un seul principe de l'Esprit-Saint*, c'est l'unité de propriété qui se trouve désignée, et elle est la forme signifiée par le nom » substantif *principe*. « Il ne s'ensuit pourtant pas, ainsi que le concluait à tort l'objection, que le Père, en qui se trouvent plusieurs propriétés d'origine, puisse être dit plusieurs principes; parce que » ce mot *principe* signifiant par mode de substantif, ainsi qu'il a été dit, « il en résulterait qu'il y aurait dans le Père plusieurs suppôts ».

L'*ad tertium* répond que « ce n'est pas en raison des pro-

priétés relatives que nous parlons de similitude ou de dissimilitude en Dieu; c'est uniquement en raison de l'essence »; et, par conséquent, l'essence étant la même pour tous trois, il n'y a pas à établir de différence entre eux au point de vue de la similitude. « De même donc que le Père n'est pas plus semblable à Lui-même qu'au Fils, pareillement le Fils n'est pas plus semblable au Père que le Saint-Esprit ». Tout ce qu'il y a de réalité dans la propriété de la spiration active, commune au Père et au Fils, lui vient de la nature, laquelle nature est commune au Père, au Fils et au Saint-Esprit; et, par suite, il n'y a rien de plus, en fait de réalité, dans le Père et dans le Fils, en raison de la spiration active, qu'il n'y a dans le Saint-Esprit qui convient avec le Père et le Fils dans la nature divine, unique source de toute réalité en Dieu.

L'*ad quartum* fait observer que « ces deux propositions : *le Père et le Fils sont un seul principe qui est le Père*, ou : *un seul principe qui n'est pas le Père*, ne sont pas opposées d'une opposition contradictoire. Il n'est donc pas nécessaire de concéder l'une ou l'autre ». Il y a place pour une proposition intermédiaire. « Lorsque, en effet, nous disons : *le Père et le Fils sont un seul principe*, ce mot *principe* n'est pas mis pour tel suppôt déterminé; il est mis, d'une manière confuse, pour deux Personnes simultanément ». Le vrai sens de la phrase est donc celui-ci : le Père et le Fils sont un seul principe, qui est unique comme forme ou propriété, mais qui est subjecté indistinctement en deux Personnes; et nous avons déjà dit qu'il n'y avait aucun inconvénient à affirmer ainsi indistinctement de deux Personnes la même propriété, puisque ces deux Personnes ont la même nature. — « L'objection était le sophisme qu'on appelle de la *figure de diction* et qui consiste à conclure d'un suppôt indistinct à un suppôt déterminé ».

L'*ad quintum* ne voit pas de difficulté à admettre la proposition intervertie dont parlait l'objection. « Cette proposition est vraie aussi : *Un même principe du Saint-Esprit est le Père et le Fils*. La raison en est que le mot *principe* n'est pas mis pour l'une des Personnes seulement, mais d'une façon indistincte pour les deux, ainsi que nous venons de le dire » (à l'*ad 4um*).

L'*ad sextum* accorde aussi, et pour la même raison, qu' « on peut fort bien dire que le Père et le Fils sont *le même* principe, à prendre le mot *principe* en tant qu'il est mis, d'une façon confuse et indistincte, pour les deux Personnes tout ensemble ». Dans son commentaire sur les *Sentences* (liv. I, dist. 29, q. 1, art. 4, ad 3um), saint Thomas inclinait plutôt à ne pas admettre cette formule, et il disait que c'était le sentiment commun. Il reconnaissait cependant, même là, qu'on pouvait en un certain sens l'accepter : « On refuse communément d'admettre, disait-il, que le Père et le Fils soient le même principe du Saint-Esprit, parce que, en raison de l'articulation, l'unité de suppôt se trouve incluse; c'est ainsi que le Maître (des *Sentences*) n'admet pas que Dieu engendre un autre Dieu, ni que Dieu s'engendre lui-même. Quelques-uns cependant disent que le Père et le Fils sont un même Dieu et un même principe, parce que le mot *même* est adjectif et n'affirme pas l'identité absolue mais seulement par rapport à ce à quoi il est joint; en ce sens, on peut admettre et dire que le Père et le Fils sont le même principe du Saint-Esprit ». Dans cette réponse, saint Thomas concède la formule en appuyant du côté de la vertu spirative signifiée directement par le mot *principe*, auquel mot se trouve joint le mot *même* qui, dès lors, n'implique pas d'autre identité que celle de la vertu commune, en effet, au Père et au Fils. Dans le présent *ad sextum* de la *Somme*, saint Thomas, sans même faire allusion au sentiment contraire, ne voit pas de difficulté à admettre la formule en question, non pas seulement à cause de l'identité de la vertu spirative, mais parce que, même du côté des suppôts, le mot *même* n'entraîne pas de signification déterminée et distincte; ce qui est désigné, en vertu de la formule, c'est une raison vague de suppôt qui est identique pour le Père et pour le Fils [Cf. ce que nous avons dit plus haut au sujet du mot *Personne* considéré d'une façon vague et indistincte, pouvant s'appliquer aux trois Personnes divines, q. 30, art. 4].

L'*ad septimum* complète l'*ad primum*. Ici encore, et comme pour la réponse que nous venons de lire, saint Thomas va préciser un point de doctrine sur lequel il avait été moins précis dans son commentaire sur *les Sentences* (dist. 11, q. 1, art. 4).

« Il en est, nous dit-il ici, qui disent que le Père et le Fils, bien qu'ils soient un seul principe de l'Esprit-Saint, sont pourtant deux *spirateurs* (spiratores), en raison de la distinction des suppôts; comme ils sont deux *spirants* (spirantes); et cela, parce que les actions se rapportent aux suppôts. Et il n'y a pas à s'inquiéter si pourtant nous disons des trois Personnes divines qu'elles sont un seul *créateur*, parce que la raison n'est pas la même pour ce dernier mot. L'Esprit-Saint, en effet, procède du Père et du Fils, en tant qu'ils sont deux Personnes distinctes, ainsi qu'il a été dit (à l'*ad primum*); tandis que les créatures ne procèdent pas des trois Personnes divines en tant qu'elles sont distinctes, mais en tant qu'elles ne font qu'un dans la nature divine ». Ce sentiment et la raison qui le veut justifier étaient donnés par saint Thomas dans l'endroit précité du commentaire sur *les Sentences*. Ici, il ne les admet plus. — « Il semble, nous dit-il, qu'il est mieux » de parler autrement et « de dire que *spirant* étant un adjectif et *spirateur* un substantif, nous pouvons bien dire que le Père et le Fils sont deux *spirants* (spirantes), à cause de la pluralité des suppôts, mais non qu'ils sont deux *spirateurs*, à cause de l'unique spiration. C'est qu'en effet les adjectifs tirent leur nombre » singulier ou pluriel « des suppôts » où ils se trouvent : s'il n'y a qu'un suppôt, l'adjectif sera au singulier; si, au contraire, il y a plusieurs suppôts, l'adjectif sera au pluriel. « Les substantifs, eux, tirent leur nombre d'eux-mêmes, selon la forme signifiée ». Nous aurons à revenir longuement sur cette raison qui consiste en la diversité des adjectifs et des substantifs; et nous verrons la différence à établir, sur ce point, entre Dieu et les créatures (Cf. q. 39, art. 3). — Saint Thomas termine en expliquant le mot de saint Hilaire. « Lorsque saint Hilaire dit que l'Esprit-Saint procède du Père et du Fils *ses auteurs* (auctoribus), le mot *auteurs* se doit entendre comme tenant la place d'un adjectif et non pas par mode de substantif ».

Nous avons déjà souligné, à propos de l'*ad primum* et nous venons de retrouver ici, à l'*ad septimum*, une parole de saint Thomas qui est extrêmement importante pour l'intelligence du

mystère de la Très Sainte Trinité. Il nous a dit que l'Esprit-Saint procède du Père et du Fils en tant qu'ils sont un, sans doute, mais aussi en tant qu'ils sont plusieurs. Il avait donné cette même doctrine dans son commentaire sur *les Sentences* (liv. I, dist. 11, q. 1, art. 2) et il l'avait expliquée comme il suit : « Tout acte se réfère à deux choses comme à sa source : au sujet qui agit et au principe de l'action. Le sujet qui agit n'est autre que le suppôt; quant au principe de l'action, c'est la forme qui est dans le suppôt, forme substantielle ou accidentelle. Nous dirons donc que ces mots *en tant que* peuvent désigner la condition du sujet qui agit ou le principe de l'action. S'ils désignent la condition du sujet qui agit, nous devons dire que l'Esprit-Saint procède du Père et du Fils en tant qu'ils sont plusieurs et en tant qu'ils sont des Personnes distinctes, parce qu'Il procède d'eux qui sont plusieurs et distincts. Que s'ils désignent la condition du principe de l'action, alors il faut dire que l'Esprit-Saint procède d'eux en tant qu'ils sont un. Comme, en effet, il faut que toute opération une procède d'un principe qui soit un, il faudra qu'il y ait quelque chose qui soit un dans le Père et dans le Fils pour être le principe de cet acte que nous appelons la spiration, acte un et simple par lequel procède la Personne de l'Esprit-Saint, qui est une et simple ».

Plusieurs auteurs, parmi lesquels Auriol, Henri de Gand, Scot et Grégoire de Rimini, ont combattu cette doctrine de saint Thomas. Capréolus (1er liv. des *Sentences*, dist. 12, q. 1; de la nouvelle édition Paban-Pègues, t. II, pp. 35 et suiv.) a reproduit et réfuté leurs arguments. Quelques-unes de ces réponses éclairent d'un jour très vif la question actuelle.

Auriol (franciscain du quatorzième siècle, qui fut archevêque d'Aix) ne voyait pas qu'il y eût nécessité, pour le Saint-Esprit, de procéder du Père et du Fils, en tant qu'ils sont plusieurs. « Le Père, à Lui seul, disait-il, a la raison totale de *spirateur;* et il en est de même du Fils. Dès lors, c'est une chose tout à fait accidentelle pour le Père, en tant qu'Il est principe de spiration, que le Fils ne fasse qu'un avec Lui, sous ce rapport, ou qu'Il s'en distingue. Et, par suite, la pluralité dont on parle ne fait rien à la spiration ».

« Nous concédons, répond Capréolus, que le Père est, à Lui seul, un principe suffisant de spiration, et de même le Fils; mais nous nions qu'il soit accidentel au Père, en tant qu'Il est principe de spiration, que le Fils ne fasse qu'un avec Lui ou qu'Il s'en distingue. Non seulement ce ne lui est pas accidentel, mais il est essentiel, à ce qui est principe d'un amour parfait, d'avoir un verbe qui en soit principe en même temps que lui; rien, en effet, n'est objet d'amour s'il n'est d'abord connu; et voilà pourquoi il est de l'essence de la spiration qu'elle procède de deux. Même parmi les choses créées tout être qui aime ou qui *spire* l'amour conçoit un verbe de la chose aimée; et c'est de ces deux principes qui, en un sens, ne font qu'un, et qui, en un autre sens, demeurent distincts, que procède l'amour. Ceci est encore plus vrai quand il s'agit de l'amour d'amitié. Nous nions donc la conséquence d'Auriol, savoir que la mutuité dans le principe de la spiration ne fait rien à cette inspiration »; cette mutuité est essentielle.

Quand nous parlons de mutuité ou de pluralité dans le principe de la spiration, il demeure bien entendu qu'il ne s'agit pas du principe lui-même en ce qui est de la vertu qui en constitue le côté formel; il s'agit de ce principe considéré du côté des suppôts ou des Personnes en qui il se trouve. C'est ce que fait remarquer Capréolus en répondant à une autre objection d'Auriol qui confondait ces deux choses. « A considérer la condition du principe de la spiration, nous ne parlerons ni de mutuité, ni de pluralité, ni de concorde, mais seulement d'unité de notion ou de propriété. Mais à considérer la condition des suppôts spirants, nous parlons de pluralité et de concorde et de mutuité dans l'acte de spiration, à ce point que s'ils n'étaient pas deux, il ne pourrait plus y avoir de spiration ».

Ni il ne s'ensuit, comme le voulait encore Auriol, qu'il manque quelque chose au Père et qu'il dépende en quelque sorte du Fils dans l'acte de spiration. — Car, répond Capréolus, « l'acte de spirer est totalement, selon tout lui-même, et d'une façon parfaite, dans le Père, attendu que dans le Père est d'une façon parfaite la vertu spirative et parfaitement aussi la spiration commune. Mais cependant le Père n'a pas formellement et à Lui seul,

dans la totalité qui est requise, la condition qui regarde les suppôts de la spiration. Nous avons vu que cette condition est la pluralité ; laquelle pluralité requiert évidemment le Père et le Fils ensemble, sans qu'il suive de là cependant que le Père reçoive quelque chose du Fils. Car cette pluralité n'est pas quelque chose de réel dans le Père ; elle est le Père et le Fils réunis. Elle n'ajoute même pas quelque chose au point de vue rationnel. Cette pluralité, en effet, n'étant que le Père *un* et le Fils *un*, et l'unité disant simplement l'indivision qui n'est elle-même qu'une négation, c'est donc simplement une raison de négation qui est ici connotée à l'endroit du Père ». [Cf. q. 11, art. 2, *ad 4um*.]

Une parité que voulait établir Auriol entre l'essence et la propriété ou vertu spirative, d'où il inférait que l'essence ne requérant pas, de soi, la pluralité des suppôts, la vertu spirative ou plutôt l'acte spirateur ne les requiert pas davantage, — est repoussée par Capréolus. Car « la divinité ou l'essence ne se compare pas aux suppôts, comme lorsqu'il s'agit d'un acte ou d'une opération ».

Les arguments de Henri de Gand étaient directement opposés à la thèse d'Auriol. Ils voulaient prouver que la distinction et la pluralité étaient essentielles dans l'acte de la spiration. Capréolus fait remarquer que cette conclusion est la nôtre, pourvu toutefois qu'on ne pousse pas la distinction ou la pluralité trop loin. Nous admettons et nous requérons comme essentielle la pluralité des suppôts ; mais nous voulons l'unité de vertu spirative. Et Capréolus, s'appuyant sur de nombreux textes de saint Thomas, prouve que, même parmi nous, l'amour d'amitié par exemple, suppose toujours une certaine unité entre les sujets qui s'aiment de cet amour.

En sens inverse de Henri de Gand, Scot, le grand antagoniste de saint Thomas, veut prouver qu'en aucune manière le Père et le Fils ne produisent l'acte de spiration en tant qu'ils sont plusieurs, et que la mutuité ou la concorde ne rentrent en rien dans la raison du principe productif du Saint-Esprit.

La première raison qu'il donne est que « le Père, dans ce premier signe d'origine où Il précède le Fils, a tout ce qui constitue sa perfection pure et simple. Or, la volonté appartient à la perfec-

tion pure et simple. Il s'ensuit que le Père, en ce premier signe où Il précède le Fils, a sa volonté qui se suffit et qui est féconde. Puis donc qu'en ce moment il n'y a pas à parler de concorde ou de mutuité entre le Père et le Fils, on ne peut pas dire que cette concorde soit essentielle à la raison du principe spiratif. »

Capréolus répond qu'« en dehors de l'intelligence ou de la manière de concevoir, il n'y a pas à parler de priorité du Père par rapport au Fils; bien plus, il n'est pas vrai, si on ne suppose au préalable l'intelligence, de poser ces sortes de signes. D'ailleurs, tout en concédant que le Père a, de Lui-même, le principe qui suffit à l'acte de spiration, de telle sorte que ni Il reçoit ce principe du Fils, ni Il ne tient du Fils que ce principe soit en Lui plus parfait, cependant jamais l'Esprit-Saint ne procéderait du Père si l'on ne présupposait une autre Personne qui procède du Père, savoir le Verbe, de qui en même temps que du Père procède le Saint-Esprit. Le Fils n'est donc pas, pour son Père, la raison de produire le Saint-Esprit, ni la raison de spirer l'amour; mais Il est pour le Saint-Esprit la raison de procéder du Père. C'est qu'en effet la Personne du Fils, et sa procession non plus, ne donne pas au Père d'être principe de spiration; mais elle donne à l'Esprit-Saint de pouvoir être le lien et l'amitié et la concorde des deux; chose qu'Il n'aurait pas s'il ne procédait que du Père. C'est ainsi, du reste, qu'un ami ne donne pas à son ami la vertu d'aimer ou de produire l'amour; mais cependant, si l'ami n'avait pas un ami qui l'aime en retour, l'amour qui en procéderait n'aurait pas raison d'amitié ou de concorde. Au surplus, dans le cas de la Trinité, non seulement l'Esprit-Saint a du Fils qu'Il procède du Père à titre de lien et d'amitié, mais qu'Il en procède à titre d'amour, ainsi qu'il a été dit; car l'Esprit-Saint, par la même propriété, est Esprit, et don, et communion, et lien ».

Et Capréolus, répondant à une nouvelle difficulté de Scot, insiste pour montrer que la coexistence du Fils comme principe dans la spiration du Saint-Esprit n'ajoute rien au Père en ce qui est de la raison même de principe ou de la vertu spirative; elle ajoute seulement une condition requise du côté des suppôts de la spiration active, condition qui ne serait pas si le Fils n'était pas co-principe avec le Père. « Cette condition, explique encore

Capréolus, n'appartient pas à la raison intrinsèque du principe spiratif considéré sous sa raison formelle; elle est la condition de ce qui agit par la vertu de ce principe. Il ne s'ensuit pas, d'ailleurs, que si, le Fils étant donné, le Père a cette condition qu'Il n'aurait pas sans cela, le Père tienne quelque chose du Fils comme de sa cause; il s'ensuit seulement que le Fils est ce sans quoi le Père n'aurait pas cette condition; pas plus que le Père n'aurait la paternité, si, par impossible, le Fils n'était pas, car en enlevant la filiation on enlève la paternité sans laquelle le Père ne serait plus Père; et cependant le Fils n'est en aucune manière cause ou principe de quoi que ce soit qui se trouve formellement dans le Père; Il est seulement ce sans quoi le Père n'aurait pas telle relation. Pareillement, dans le cas présent, sans le Fils le Père n'aurait pas la mutuité d'amour avec quelqu'un, aimé de Lui, qui, avec Lui, produit ou spire cet amour ».

Scot revient à la charge et observe que cette concorde ou cette mutuité dont on parle et qu'on requiert du côté des suppôts de la spiration, ne peut être qu'une relation de raison, sans quoi il y aurait, entre le Père et le Fils, une relation réelle autre que la paternité et la filiation; ce que personne n'admet. D'autre part, si ce n'est qu'une relation de raison, il s'ensuivra que ce qui n'est pas réel, mais seulement de raison en Dieu, concourt cependant d'une manière effective à la production de l'Esprit-Saint. — Capréolus répond que, « sans doute, la concorde dont nous parlons, en tant qu'elle dit une relation, n'est en Dieu qu'une relation de raison; mais il ne s'ensuit pas qu'une relation de raison fasse quelque chose à la production du Saint-Esprit. Elle est simplement ce sans quoi le principe de la spiration, non pas à cause de lui-même, mais à cause de ses extrêmes ou de son fondement, ne pourrait pas être principe de spiration; et à cela il n'y a aucun inconvénient. C'est ainsi que si le Père, en Dieu, n'était pas identique à Lui-même et se connaissant Lui-même, Il n'engendrerait pas le Verbe; et cependant la relation marquée par l'identité et celle que marque le fait d'être connaissant, sont en Dieu des relations de raison. Il en est de même pour la procession du Saint-Esprit. Le Père et le Fils, s'ils n'étaient doués de volonté et pouvant s'aimer réciproque-

ment, ne pourraient pas produire le Saint-Esprit ». D'un mot, la mutuité ou la concorde que nous requérons entre le Père et le Fils considérés comme principe du Saint-Esprit, n'est pas *cause* de ce principe, ni que le Père ou le Fils aient raison de principe, ni qu'ils agissent sous cette raison de principe et produisent l'Esprit-Saint; mais elle est la *condition indispensable*, sans laquelle le Père et le Fils ne pourraient pas avoir raison de principe de l'Esprit-Saint, ni agir, sous cette raison de principe, à l'effet de produire l'Esprit-Saint.

Scot insiste encore et d'une façon très subtile. « L'Esprit-Saint, dit-il, procède par l'intermédiaire d'un acte d'amour souverainement parfait, ou plutôt à titre d'amour souverainement parfait. Or, l'amour mutuel » dont on parle, entre le Père et le Fils, « n'est pas l'amour le plus parfait, car il ne se termine pas au souverain bien sous cette raison de souverain bien, ou à l'infini sous la raison d'infini; il est, en effet, du Fils pour le Père en tant que Père, et du Père pour le Fils en tant que Fils; or, le Père et le Fils, en tant que tels, ne disent pas l'infini; c'est seulement en tant que Dieu. Par conséquent, l'amour mutuel ne se terminant qu'aux Personnes en tant que telles, l'autre amour, au contraire, qui n'est pas mutuel, se terminant à l'essence, nous ne pouvons pas dire que l'Esprit-Saint procède à titre d'amour mutuel ou de la volonté concordante des deux ».

Cette objection ne tient pas, répond Capréolus, et « nous en nions la mineure, comme erronée. Tout amour, en effet, par lequel le Père aime le Fils, est un amour souverainement parfait. Quant à la preuve que donne Scot de cette assertion fausse, elle ne vaut rien. Je dis, en effet, que cet amour mutuel du Père pour le Fils en tant que Fils, se termine à l'essence divine et à la relation ou à la personne; seulement, il se termine à l'essence comme à la raison qui rend aimable, et à la relation ou à la personne comme à l'aimé en qui cette raison de bien souverainement et infiniment aimable se retrouve ne faisant qu'un avec cette Personne. Aucun amour, en effet, ne peut se terminer à la relation, si ce n'est en tant qu'elle revêt la raison de bien. Or, en Dieu, il n'y a qu'une seule bonté; il n'y a donc, aussi, qu'une seule raison d'aimable. Et c'est pour cela d'ailleurs qu'il n'y a en

Dieu qu'une seule dilection », bien qu'ils soient plusieurs à s'aimer. « Seule, en effet, la raison formelle de l'objet qui donne à l'acte son espèce, varie la raison formelle de l'acte; comme c'est par un acte de vision spécifiquement identique que la vue se porte sur tout objet blanc, quand bien même l'un de ces objets soit de la neige, et l'autre de la laine ». L'objection de Scot était subtile et spécieuse; la réponse de Capréolus ne pouvait être ni plus directe ni plus admirable de précision et de solidité.

Pourtant, il est encore un point que soulève une dernière objection de Scot et qu'il importe de résoudre. Scot veut prouver que « si le Père et le Fils produisent l'Esprit-Saint par une commune volonté, en tant qu'ils s'aiment l'un l'autre, il s'ensuivra qu'il y aura un autre Esprit-Saint précédemment produit ; ce qui est inadmissible ». — Et que cela s'ensuive, Scot le prouve par un double argument. — D'abord, il suppose qu'il y aurait en Dieu une première volition confuse qui serait ensuite le principe d'une seconde volition plus expresse, comme il y aurait aussi une première intellection suivie d'une seconde d'où procède le Verbe. Dans ce cas, en effet, il semble s'ensuivre que la première volition aboutit à un premier terme, distinct du terme de la seconde volition. — D'autant, et c'est la seconde raison invoquée par Scot, que dans la première volition la volonté porte sur l'essence divine directement, tandis que dans la seconde elle porte directement sur les Personnes, sur le Père en tant que Père et sur le Fils en tant que Fils; elle ne porte sur l'essence divine qu'indirectement et en tant que l'essence ou la bonté divine est cause que le Père et le Fils sont aimables. — Nous voyons, par cette dernière raison, que l'objection fait instance sur la précédente réponse de Capréolus. De là son importance.

Capréolus répond que la première de ces deux raisons vaudrait contre ceux qui admettent en Dieu la double opération dont elle parle. Mais nous, nous ne l'admettons pas. « Henri de Gand admettait, en effet, qu'il y a en Dieu une double intellection dont l'une, en quelque sorte confuse, serait la raison de produire la connaissance distincte et expresse que traduit le Verbe; et semblablement, il admettait un double amour dont

l'un est la raison de la production de l'autre qui s'appelle le zèle ou l'Esprit. Tel n'est pas le sentiment de saint Thomas. Saint Thomas, en effet, n'admet pas que l'intellection actuelle soit la raison de la production du Verbe, à titre de principe élicitif; il entend, au contraire, que l'intellection actuelle est la production du Verbe. Pareillement, il ne veut pas que la dilection actuelle soit la raison ou le principe élicitif du Saint-Esprit; elle en est plutôt la production. De même, en effet, que le Verbe est le terme de l'acte d'intellection, de même l'Esprit-Saint est le terme de l'acte de dilection. Il n'y a donc pas, en Dieu », comme le concluait Scot, « un double principe spiratif dont l'un serait l'être divin considéré en tant qu'acte premier, et l'autre l'essence divine considérée dans l'acte second ou l'opération »; il n'y a qu'un seul principe spiratif, qui est le Père et le Fils considérés dans l'acte même de vouloir ou d'aimer; « et, par suite, il n'y a qu'un seul Esprit-Saint ».

De même pour la seconde raison. « Nous dirons que toute priorité ou postériorité réelle ou du côté de l'objet, avant l'acte de l'intelligence distinguant par la raison ce qui est réellement un, doit être niée en Dieu, entre l'essence et les relations. Il n'y a nullement à imaginer que l'un soit connu ou aimé *avant* ou *après* l'autre, s'il s'agit d'une priorité ou d'une postérité réelles. La seule priorité dont on puisse parler est celle qui se tire de notre manière de concevoir et qui est purement rationnelle. — De plus, et même en entendant la chose de cette priorité de raison, il n'y a nullement à parler de deux amours produits ou de deux Esprits qui procèdent. En effet, la relation, si on la considère séparément de l'essence, n'a aucune réalité ou aucune bonté propres; elle ne peut donc pas avoir raison d'aimable. Il s'ensuit qu'elle ne dit pas à l'essence le rapport qu'elle dirait à une chose aimable, mais le rapport de l'aimable à la raison ou à la cause qui le rend tel. A supposer donc, par impossible, que l'essence fût aimée antérieurement à la relation ou à la Personne, elle ne pourrait pas toutefois être aimée par *un autre acte*. Ni il n'y aurait un autre Esprit procédant en vertu de la dilection dont l'essence serait aimée, et un autre Esprit procédant en vertu de la dilection dont serait aimée la relation ou la

Personne; parce que l'acte demeure le même, quand on a la même raison formelle du côté de l'objet; et l'acte demeurant le même, il faut de toute nécessité que le terme soit identique. — Enfin, et c'est une troisième raison, à supposer, toujours par impossible, que le Père et le Fils pussent aimer leur essence sans aimer leurs Personnes ou leurs relations, de cet amour ne procéderait jamais un Esprit-Saint ayant raison de charité ou d'amitié, ainsi qu'il a été dit; car il n'y aurait jamais, dans un tel amour, la mutuité ou la réciprocité requise à l'amour d'amitié. L'hypothèse de Scot entraîne donc des choses contradictoires, savoir qu'il y aurait un autre Esprit-Saint qui ne serait cependant pas Esprit-Saint ».

Capréolus, en terminant, fait observer que « le principe spiratif inclut d'abord la bonté et en second lieu la relation commune au Père et au Fils; et semblablement, l'objet de cet acte d'amour par lequel est produit l'Esprit-Saint, consiste d'abord dans l'essence et en second lieu dans les suppôts ou les Personnes. D'où il suit qu'en tant que c'est la dilection de l'essence, on a pour terme l'Esprit d'amour; tandis qu'en tant que c'est l'amour mutuel des Personnes, nous avons l'Esprit d'amour qui est charité, et amitié, et lien. De telle sorte que la troisième Personne, selon notre manière de concevoir, est Esprit d'amour avant d'être Esprit de charité ayant raison de lien ou d'amitié entre le Père et le Fils ». Nous pouvons donc distinguer dans l'Esprit-Saint terminant l'acte d'amour en Dieu, non pas deux Esprits ou deux Personnes dont l'une procéderait antérieurement à l'autre, comme le voulait conclure Scot pour infirmer notre doctrine, mais simplement deux *raisons* d'être un seul et même terme d'un seul et même acte d'amour, selon qu'Il est conçu par notre esprit comme terminant l'acte d'amour du Père et du Fils ayant pour objet l'essence ou la bonté divine, ou comme terminant ce même acte d'amour du Père et du Fils ayant pour objet, dans le Père, la Personne du Fils, et dans le Fils la Personne du Père. Sous le premier aspect, Il n'a que la raison d'amour; sous le second, Il a raison de cet amour que nous nommons charité ou amitié.

Cette analyse très fine et vraiment très délicate est digne du

Prince des Thomistes. Elle est en parfaite harmonie avec la pensée et la manière de saint Thomas.

Grégoire de Rimini avait présenté, lui aussi, plusieurs objections contre la doctrine de saint Thomas dans l'article 4 de la présente question que nous venons de commenter, notamment contre les explications du saint Docteur relativement à cette formule : *le Père et le Fils sont un seul principe du Saint-Esprit* [Cf. *ad 4um*, *ad 5um* et *ad 6um*]. Mais nous n'avons pas à y insister pour le moment, car nous aurons à revenir bientôt sur les rapports des termes notionnels et essentiels en Dieu [Cf. q. 39].

L'Esprit-Saint est une Personne en Dieu, qui ne procède pas que du Père, mais qui procède aussi du Fils. Elle procède du Père par le Fils; mais le Père et le Fils ne constituent, par rapport à elle, qu'un seul et même principe. — Outre le nom *Esprit-Saint*, il est un autre nom par lequel on désigne aussi la troisième Personne de la Sainte Trinité; c'est le nom d'*Amour*. Nous devons nous enquérir de ce nom dans la question suivante.

QUESTION XXXVII.

DU NOM DE L'ESPRIT-SAINT QUI EST L'AMOUR.

Cette question comprend deux articles :

1° Si l'amour est un nom propre de l'Esprit-Saint ?

2° Si le Père et le Fils s'aiment par l'Esprit-Saint ?

De ces deux articles, le premier examine directement la raison d'amour appliquée à l'Esprit-Saint ; le second traite d'un point particulier soulevé par ce nom d'amour.

Article Premier.

Si l'amour est un nom propre de l'Esprit-Saint ?

Quatre objections veulent prouver que « le nom d'*Amour* n'est pas un nom propre de l'Esprit-Saint ». — La première cite un texte de « saint Augustin » qui « dit, dans le XVe livre *de la Trinité* (ch. XVII) : *Je ne sais pas pourquoi, si le Père et le Fils et le Saint-Esprit sont appelés du nom de Sagesse, sans que tous les trois ensemble forment plusieurs Sagesses mais une seule, l'on ne pourrait pas aussi donner au Père et au Fils et au Saint-Esprit le nom de Charité, de telle sorte qu'ils ne forment tous trois qu'une seule charité.* Or, il n'est aucun nom qui se dise de chacune des Personnes et de toutes ensemble au singulier, et qui puisse être le nom propre de l'une des Personnes. Donc, le nom d'*Amour* n'est pas un nom propre de l'Esprit-Saint ». — La seconde objection fait observer que « l'Esprit-Saint est une Personne subsistante. Or, le nom d'*Amour* n'est pas mis pour désigner une personne qui subsiste ; on l'emploie pour désigner une certaine action passant du sujet qui aime à l'objet aimé. Donc le nom d'*Amour* n'est pas un nom propre

de l'Esprit-Saint ». — La troisième objection, fort intéressante remarque que « l'amour est le lien de deux êtres qui s'aiment. Saint Denys dit, en effet, au chapitre IV des *Noms divins* (de saint Thomas, leç. 12), que l'amour est *une force qui unit.* Or, le lien occupe le milieu entre les êtres qu'il unit ; il n'est pas quelque chose qui en procède. Puis donc que l'Esprit-Saint procède du Père et du Fils, ainsi que nous l'avons montré (q. 36, art. 2, 3, 4), il semble bien qu'Il ne peut pas être l'amour ou le lien du Père et du Fils ». Nous reconnaissons, dans cette objection, un point de doctrine que nous avons déjà rencontré à propos de l'article 4 de la question précédente. — La quatrième objection offre un intérêt encore plus grand. Elle observe que « tout être qui aime a un certain amour. Or, l'Esprit-Saint aime. Il faut donc qu'Il ait un certain amour. Mais si l'Esprit-Saint est Lui-même Amour, il s'ensuit qu'Il sera Amour d'Amour et Esprit d'Esprit ; ce qui est inadmissible ». Donc le nom d'Amour n'est pas un nom propre de l'Esprit-Saint.

L'argument *sed contra* cite un texte de « saint Grégoire, dans son Homélie de la Pentecôte (Hom. 30 sur l'Évangile) » qui « dit : *L'Esprit-Saint Lui-même est l'Amour* ». On pourrait citer un grand nombre d'autres textes de Pères ou d'auteurs ecclésiastiques qui nous montreraient que le nom d'Amour a été, de tout temps, spécialement donné à l'Esprit-Saint. Qu'il nous suffise d'en appeler à l'hymne du *Veni Creator* dont l'une des strophes se termine par ces mots, à l'adresse de l'Esprit-Saint : *source de vie, feu, charité.* De même, nous lisons, dans le XIe concile de Tolède, tenu en 675 : « Il n'est pas l'Esprit du Père seulement ; Il est l'Esprit du Père et du Fils tout ensemble. C'est qu'en effet Il ne procède pas du Père dans le Fils ou du Fils pour sanctifier la créature ; mais Il nous est montré procédant simultanément du Père et du Fils, car Il est tenu pour la *charité* ou la sainteté des deux ».

Le corps de l'article est un des plus beaux de la *Somme*, un des plus lumineux du traité de la Trinité. C'est ici que saint Thomas précise, autant qu'une langue humaine le peut faire, la vraie nature de l'Esprit-Saint. — Il nous prévient que « le nom d'*Amour*, en Dieu, se peut prendre » d'une double manière :

« essentiellement et personnellement. Si on le prend personnellement, il est un nom propre de l'Esprit-Saint, comme le mot *Verbe* est un nom propre du Fils. Pour l'évidence de cette conclusion, il faut savoir que s'il y a, en Dieu, ainsi qu'il a été montré plus haut (q. 27, art. 1, 3, 5), deux processions, l'une par voie d'intelligence et c'est la procession du Verbe, l'autre par voie de volonté et c'est la procession de l'Amour, la première nous est plus connue ; et voilà pourquoi nous avons, pour désigner tout ce qui peut être considéré en elle, des noms propres et spéciaux. Il n'en va pas de même pour la procession de la volonté. Aussi bien, devons-nous user de circonlocutions pour désigner la Personne qui procède ainsi. Il n'est pas jusqu'aux relations ayant trait à cette procession, que nous ne désignions, ainsi que nous l'avons noté plus haut (q. 28, art. 4), par les noms de *procession* et de *spiration*, qui sont des noms d'origine plutôt que des termes de relation, à ne considérer que la propriété des termes ».

« Pourtant », et quelle que soit la différence que nous venons de signaler, « il n'en demeure pas moins qu'il faut considérer comme similaire ce qui se passe dans l'une et l'autre procession. — De même, en effet, poursuit divinement saint Thomas, que de l'acte d'intellection tombant sur un objet quelconque, provient, au dedans de l'être intelligent, une certaine conception intellectuelle de la chose qu'on entend, ainsi, de ce que quelqu'un aime quelque chose, il provient — *ut ita loquar*, si je puis m'exprimer de la sorte, dit saint Thomas — une certaine impression de la chose aimée dans la puissance affective de celui qui aime, qui fait que l'objet aimé est en celui qui aime comme la chose entendue est en celui qui entend ; — de telle sorte que si quelqu'un se connaît et s'aime lui-même, il est au dedans de soi, non pas seulement par mode d'identité réelle, mais encore à la manière dont l'objet connu est en celui qui connaît et l'objet aimé en celui qui aime [1] ».

« Seulement», observe à nouveau saint Thomas, expliquant

1. Cf. sur cette délicate et délicieuse question de l'amour produit, à titre de fruit ou d'affection qui émane de tout être qui aime, l'article si lumineux du P. Coconnier, dans la *Revue Thomiste*, mars-avril 1907.

d'ailleurs et complétant sa première remarque de tout à l'heure — « du côté de l'intelligence, il y a des mots qu'on a trouvés pour signifier le rapport du sujet qui entend à la chose entendue; et tel est ce mot même d'*entendre*. On a trouvé aussi d'autres mots pour désigner la procession de la conception intellectuelle; et tels sont les mots *dire* et *verbe* ou *parler* et *parole*. De là vient qu'en Dieu, le mot *entendre* est seulement un terme essentiel, parce qu'il ne dit aucun rapport au Verbe qui procède. Le mot *Verbe*, au contraire, est un terme personnel, parce qu'il signifie ce qui procède. Et le mot *parler* ou *dire* est un terme notionnel, parce qu'il implique le rapport du Principe du Verbe au Verbe Lui-même. — Du côté de la volonté, en dehors des mots *chérir* et *aimer* qui indiquent le rapport du sujet qui aime à la chose aimée, il n'y a aucun terme en usage qui désigne le rapport de l'impression ou de l'*affection* de la chose aimée, qui provient en celui qui aime du fait même qu'il aime, à son principe, ou *vice versa*. Et voilà pourquoi, à cause du manque de mots » propres et spéciaux, « nous désignons ces sortes de rapports par les mots *amour* et *dilection;* un peu comme si nous nommions le Verbe *intelligence conçue* ou *sagesse engendrée* ».

« Ainsi donc, conclut saint Thomas, si dans les mots *amour* ou *dilection* n'est compris que le rapport du sujet qui aime à la chose aimée, les mots *amour* et *chérir* seront des termes essentiels, comme *entendement* et *entendre*. Que si nous nous servons de ces mots pour exprimer le rapport de cette réalité qui procède par mode d'amour, à son principe, ou *vice versa*, de telle sorte que par le mot *amour* on entende l'*amour qui procède*, et, par le mot *chérir* ou *aimer*, le fait de *spirer l'amour qui procède*, alors le mot *amour* est un nom de Personne, et les mots *chérir* ou *aimer* sont des termes rationnels, comme *parler* ou *dire* et *engendrer* ».

Cet article, on le voit, est le pendant de l'article 1er de la question 34, où saint Thomas précisait si admirablement ce qui avait trait à la nature du Fils, en Dieu. Il forme, lui aussi, un de ces articles clefs de voûte qui commandent tout dans l'œuvre de saint Thomas. — Le Père, *ut Deus dicens*, en tant que Dieu *qui parle*, qui profère son Verbe, voit tout dans ce

Verbe, et la nature divine, et Lui, et le Verbe, et l'Esprit-Saint, et toute créature, et tous les possibles. Il aime d'un amour infini sa nature et Lui et le Fils et le Saint-Esprit; Il aime à des degrés divers les diverses créatures. Sous le coup de cet amour infini procède l'Esprit; et les créatures, sous le coup de l'amour fini. — Le Fils, *ut Deus dictus*, en tant que Dieu parlé ou proféré, voit, dans le Verbe aussi, c'est-à-dire en Lui-même, mais non pas à titre de *proférant* ou de *parlant*, — à titre de proféré ou de parlé — la nature divine, et le Père, et Lui-même, et l'Esprit-Saint, et toute créature, et tous les possibles. Il aime d'un amour infini, et à titre de *Deus spirans*, à titre de Dieu *qui spire l'amour*, comme le Père, — Il aime la nature divine, le Père et Lui-même et l'Esprit-Saint; et, à titre de *Deus creans*, de Dieu *qui crée*, Il aime d'un amour fini les créatures. Sous le coup de son amour infini procède l'Esprit, comme sous le coup de l'amour du Père et en même temps. Les créatures procèdent sous le coup de l'amour fini. — Le Saint-Esprit, *ut Deus neque proferens, neque prolatus, neque spirans, sed procedens seu spiratus*, à titre de Dieu qui n'est pas Dieu parlant, ni Dieu parlé, ni Dieu spirant, mais Dieu qui procède ou qui est spiré, — voit et aime dans le Verbe et en Lui-même la nature divine, et le Père, et le Fils, et Lui-même; Il voit aussi les créatures et les possibles; et Il aime les créatures, au même titre que le Père et le Fils, *ut Deus creans*, à titre de Dieu *qui crée*, mais Il les aime toujours en Lui, *ut Deus spiratus*, en tant que Dieu *qui procède* ou qui est *spiré*. — Nous allons, du reste, revenir tout à l'heure sur ce dernier point, en expliquant l'*ad* 3um et l'*ad* 4um.

L'*ad primum* n'a qu'un mot pour exclure l'objection tirée du texte de saint Augustin. « Saint Augustin », en effet, ne parle pas de l'amour personnel; il « parle de la charité selon qu'elle se prend comme terme essentiel en Dieu, ainsi qu'il a été dit » au corps de l'article.

L'*ad secundum* répond que « le fait d'*entendre*, le fait de *vouloir* et le fait *d'aimer*, bien qu'ils soient signifiés par mode d'actions qui passent dans les objets, n'en sont pas moins des actions qui demeurent dans le sujet qui agit, ainsi qu'il a été dit plus

haut (q. 14, art. 2; q. 18, art. 3, *ad 1um*), avec cette réserve cependant que dans le sujet lui-même ils impliquent un certain rapport à l'objet. Et de là vient que, même chez nous, l'amour est quelque chose qui demeure en celui qui aime, et le verbe du cœur quelque chose qui demeure en celui qui le dit, avec ceci pourtant qu'ils disent un rapport à la chose exprimée par le verbe ou qui est la chose aimée. Mais en Dieu, où il n'y a rien d'accidentel, il y a plus : soit le Verbe, soit l'Amour y sont quelque chose de subsistant. Lors donc qu'on dit de l'Esprit-Saint qu'Il est l'Amour du Père pour le Fils ou pour quelque autre chose que ce soit, on ne veut pas signifier quelque chose qui passe en un autre, mais seulement le rapport de l'amour à la chose aimée; de même que dans le Verbe il y a le rapport à la chose exprimée par Lui ». — Cet *ad secundum* de saint Thomas est fort précieux. Nous y voyons comment, bien que le Père et le Fils n'aient qu'une seule et même vertu spirative et qu'il n'y ait, par conséquent, pour les deux, qu'un seul et même Amour subsistant qui est la Personne de l'Esprit-Saint, cependant l'Esprit-Saint, quant au rapport qu'Il dit à la chose aimée, ne se présente pas à nous sous le même aspect; car, d'une part, Il dit rapport au Fils comme à une Personne aimée par le Père; et, de l'autre, rapport au Père comme à une Personne aimée par le Fils. On peut dire, en ce sens, d'une façon tout à fait vraie, que le Père s'incline vers le Fils et le Fils vers le Père, et que de cet embrassement mutuel et ineffable procède d'eux et en eux, par une seule et même vertu spirative, un seul et même tressaillement substantiel qui est la personne de l'Esprit-Saint et qui les unit tous deux.

C'est d'ailleurs ce que saint Thomas nous explique à l'*ad tertium*. « Le Saint-Esprit, nous dit-il, est appelé le lien du Père et du Fils, en tant qu'Il est amour, parce que (c'est la raison même que nous venons d'indiquer) le Père, par un seul et même amour, aimant et Lui-même et le Fils, et *vice versa*, nous trouvons inclus dans l'Esprit-Saint, en tant qu'Il est amour, le rapport du Père au Fils, et *vice versa*, qui est le rapport de celui qui aime à la chose aimée. — Seulement, de ce que le Père et le Fils s'aiment d'un amour mutuel et réciproque, il fau-

dra que l'Esprit-Saint, qui est amour mutuel, procède de l'un et de l'autre ». Il en procédera en tant qu'ils sont plusieurs, *ut sunt plures*, comme nous le disait saint Thomas à l'article 4 de la question précédente (*ad 1um*), et comme nous l'avons expliqué nous-même longuement, avec Capréolus, à l'occasion de ce même article. Pourtant, Il en procédera par une seule et même vertu spirative. Et de ce chef, à cause de cette unité de vertu, « quant à l'origine » ou à la procession, « l'Esprit-Saint ne sera pas quelque chose de mitoyen » entre le Père et le Fils; « Il sera la *troisième* Personne dans la Trinité ». Il viendra après le Père qui ne procède pas et après le Fils qui ne procède que du Père, Lui qui procède du Père et du Fils. « Ce n'est qu'en raison du rapport susdit », en tant que par Lui et en Lui le Fils dit rapport de chose aimée pour le Père, et le Père pour le Fils, « qu'Il est le lien mitoyen des deux, procédant de l'un et de l'autre ». — Nous voyons par là l'importance extrême de la distinction établie à l'article 4 de la question précédente entre le Père et le Fils considérés sous la raison d'unique principe, à cause de l'unité de vertu, ou sous la raison de plusieurs sujets, à cause de la distinction et de la multiplicité des Personnes, quand il s'agit de la procession du Saint-Esprit. Dans un cas, le Saint-Esprit nous apparaît sous l'aspect de troisième Personne, venant après les deux premières dans le mystère de la Trinité. Dans l'autre, Il nous apparaît comme un trait d'union subsistant qui existe entre le Père et le Fils pour les fondre, en un mutuel ravissement, l'un dans l'autre.

L'*ad quartum*, nous l'avons déjà dit, est aussi très important. Il correspond exactement à l'*ad quartum* de l'article 2, question 34, où il s'agissait d'expliquer une difficulté identique relativement à la personne du Verbe. Saint Thomas s'y réfère et explique la difficulté actuelle de la même manière. « De même, nous dit-il, que le Fils, bien qu'Il *entende*, n'a cependant pas de produire un Verbe, parce que le fait d'entendre lui convient comme au Verbe qui procède; de même pour l'Esprit-Saint. Il est très vrai qu'il lui conviendra d'aimer, à prendre le mot *aimer* comme terme essentiel ». Mais il lui conviendra d'aimer comme il lui convient d'être Dieu. Or, l'Esprit-Saint, s'il est véritablement

Dieu, n'est pourtant pas *Deus spirans*, Dieu qui spire : ceci est le propre du Père et du Fils ; l'Esprit-Saint, Lui, est Dieu spiré, *Deus spiratus*. Il s'ensuit qu'Il aimera, mais non pas comme qui spire l'amour ; Il aimera parce qu'Il est l'amour spiré, et que l'amour spiré, en Dieu, étant Dieu même, il ne se peut pas que tout ce qui convient à Dieu — et aimer convient à Dieu — ne Lui convienne pas aussi. Il convient au Saint-Esprit d'aimer, à prendre l'amour d'une façon essentielle en Dieu. « Il ne lui convient pas d'aimer comme à qui spire l'amour, ce qui est aimer au sens notionnel de ce mot ; et cela, parce que l'amour essentiel lui convient comme à l'amour qui procède et non pas comme au principe d'où procède l'amour ».

Le mot *Amour*, pris au sens personnel et en tant qu'il se distingue de l'amour essentiel en Dieu, est un terme qui désigne en propre l'Esprit-Saint. Il est pour la troisième Personne de la Très Sainte Trinité ce qu'est le mot *Verbe* pour la seconde. — Voilà nettement précisé ce qui a trait à la nature de l'Esprit-Saint. Mais ici, et à ce sujet, le Maître des sentences, Pierre Lombard (dist. 32), soulevait une question qu'il déclarait d'une profondeur insondable, *altitudinem nimiæ profunditatis*, et à laquelle il se contentait de répondre par l'autorité de saint Augustin que nous allons trouver tout à l'heure à l'argument *sed contra*. Il s'agissait de savoir, étant donné que l'Esprit-Saint est l'Amour subsistant du Père et du Fils, si nous pouvons dire que le Père et le Fils s'aiment par l'Esprit-Saint. La difficulté était que, dès lors et parce que *s'aimer*, pour Dieu, est la même chose qu'*être*, on allait pouvoir dire que le Père et le Fils *sont* par l'Esprit-Saint. Nous allons voir comment saint Thomas pose la question et comment il la résout.

C'est l'objet de l'article suivant.

Article II.

Si le Père et le Fils s'aiment par l'Esprit-Saint ?

Trois objections veulent prouver que « le Père et le Fils ne s'aiment pas par l'Esprit-Saint ». — La première cite « saint Au-

gustin » qui, « au VIIe livre de *la Trinité*, prouve que le Père n'est pas sage par la sagesse engendrée, « c'est-à-dire par le Fils ou par le Verbe. « Mais, de même que le Fils est la sagesse engendrée, pareillement l'Esprit-Saint est l'amour qui procède, ainsi qu'il a été dit (art. précéd.). Donc, le Père et le Fils ne s'aiment pas par l'amour qui procède et qui est le Saint-Esprit ». — La seconde objection remarque qu'« en disant : *le Père et le Fils s'aiment par l'Esprit-Saint*, on peut prendre le mot *aimer* d'une façon essentielle ou d'une façon notionnelle », c'est-à-dire en tant qu'il désigne l'essence ou en tant qu'il désigne une procession d'origine. « Si on prend ce mot d'une façon essentielle, la proposition ne peut pas être vraie, car on pourrait dire au même titre que le *Père entend par le Fils* »; ce que personne n'admet. « Elle ne l'est pas davantage si on prend le mot *aimer* d'une façon notionnelle; car, au même titre, on pourrait dire que *le Père et le Fils spirent par l'Esprit-Saint*, ou que *le Père engendre par le Fils*. Donc, en aucune manière, cette proposition n'est vraie : *le Père et le Fils s'aiment par l'Esprit-Saint* ». — La troisième objection observe que « c'est par un même amour que le Père aime le Fils, s'aime Lui-même et nous aime nous. Or, le Père ne s'aime pas Lui-même par l'Esprit-Saint. Il ne se peut pas, en effet, qu'un acte notionnel se réfléchisse sur le principe de l'acte », c'est-à-dire qu'il ait pour terme le sujet qui en est le principe : « on ne peut pas dire, en effet, que le *Père s'engendre Lui-même* ou *se spire Lui-même*. On ne pourra donc pas dire davantage qu'Il *s'aime Lui-même par l'Esprit-Saint*, à prendre le mot *aimer* dans un sens notionnel. Pareillement, l'amour par lequel Il nous aime nous ne semble pas être l'Esprit-Saint; parce que cet amour dit un rapport à la créature, et, de ce chef, appartient à l'essence. Par conséquent, cette proposition-là est fausse, elle aussi : *le Père aime le Fils par l'Esprit-Saint* ». L'objection est délicate. Nous verrons bientôt la réponse de saint Thomas.

L'argument *sed contra* est le mot de « saint Augustin » que nous avons déjà signalé et qui justifiait, pour le Maître des *Sentences*, la question actuelle et la solution qui sera la nôtre. Le saint Docteur « dit, au VIIe livre *de la Trinité* (ch. v), que l'Es-

prit-Saint est Celui *par qui l'Engendré est aimé par Celui qui l'engendre et par qui Il aime Celui qui l'engendre* ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit, dès le début, que « ce qui fait difficulté dans la question actuelle, c'est que dans cette formule *le Père et le Fils s'aiment par l'Esprit-Saint*, nous avons une construction de phrase avec l'ablatif ; et l'ablatif disant un rapport de causalité, il semble s'ensuivre que le Saint-Esprit est principe d'amour pour le Père et pour le Fils ; chose tout à fait impossible » : le Saint-Esprit, en effet, n'est pas le principe de l'amour, dans la sainte Trinité ; Il en est, au contraire, le terme et pour ainsi dire le fruit. C'est le Père et le Fils qui sont principe par rapport à Lui, et non *vice versa*. — « C'est pourquoi d'aucuns ont dit que cette proposition était fausse : *le Père et le Fils s'aiment par l'Esprit-Saint*. Et ils ajoutent qu'elle a été rétractée équivalemment par saint Augustin, quand il a rétracté (liv. I des *Rétractations*, ch. XXVI) cette autre proposition : *le Père est sage par la sagesse engendrée*. — D'autres » ont essayé de garder la proposition en question, mais ils « l'ont expliquée au sens d'une proposition impropre. D'après eux, quand on dit : *le Père aime le Fils par l'Esprit-Saint,* on voudrait dire qu'Il l'aime par l'amour essentiel qui est approprié à l'Esprit-Saint. — D'autres ont dit que dans cette proposition, l'ablatif exprime un rapport de signe ; et le sens serait que l'Esprit-Saint est le signe que le Père aime le Fils, en tant qu'Il procède des deux à titre d'amour ». — Tout ceci était pour exclure de l'Esprit-Saint le rapport de principe d'amour ou de *cause efficiente* relativement à l'amour mutuel du Père et du Fils. « Certains auteurs » excluant eux aussi le rapport de cause efficiciente, « ont dit », voulant cependant garder la raison de cause, « que l'ablatif en question impliquait un rapport de *cause formelle ;* parce que l'Esprit-Saint est l'Amour qui constitue formellement le Père et le Fils dans l'acte de s'aimer », un peu comme nous disons que la justice ou la sagesse sont la cause formelle que tel homme est juste ou sage. — « D'autres, enfin », laissant complètement de côté le rapport de cause soit efficiente soit formelle, « ont dit que », dans la formule en question, « l'ablatif signifiait le rapport de l'*effet formel*. Et ceux-ci, ajoute

saint Thomas, ont le plus approché de la vérité : *propinquius ad veritatem accesserunt* ».

« En effet, nous dit-il, pour comprendre ce qu'il en est, il faut savoir que toute chose communément tire son nom de sa forme; c'est ainsi que le blanc est appelé tel en raison de sa blancheur, et l'homme en raison de l'humanité. Et de là vient que tout ce d'où une chose tire son nom a, sous ce rapport, raison de forme. Si, par exemple, je dis : *cet homme est revêtu de son vêtement*, cet ablatif *de son vêtement* se construit avec le rapport ou la raison de cause formelle, bien que le vêtement ne soit pas une forme », mais un corps étranger superposé. — « Or », poursuit saint Thomas, entrant au plus vif de la question, « il se trouve qu'une chose tire son nom de ce qui procède d'elle non pas seulement à titre d'action, mais encore à titre de terme de l'action, ou à titre d'effet, quand cet effet est compris ou inclus dans le concept même de l'action. C'est ainsi, remarque saint Thomas en prenant un exemple classique de son temps, que le feu sera dit *chauffant*, en raison du fait de chauffer, bien que le fait de chauffer ne soit pas, comme la chaleur, la forme du feu, mais simplement une action qui en émane ». N'oublions pas que, pour les anciens, le feu n'était pas simplement, comme il l'est pour les modernes, un *état* de telle ou telle portion de matière; c'était un *corps*, une substance composée de matière et de forme : on comprend, dès lors, le sens de l'exemple que saint Thomas en tire. Il apporte aussi un autre exemple qui s'applique au terme de l'action, comme l'exemple du feu s'appliquait à l'action. « Nous disons d'un arbre qu'il est *fleuri*, en raison de ses fleurs, bien que les fleurs ne soient pas la forme de l'arbre, mais un certain effet qui en procède ».

« Ceci posé, rappelons-nous qu'en Dieu le mot *aimer* se prend d'une double manière : essentiellement et notionnellement. Si nous le prenons essentiellement, il n'est pas vrai que le Père et le Fils s'aiment par l'Esprit-Saint. Ils ne s'aiment que par leur essence. Aussi bien, saint Augustin dit, au XVe livre *de la Trinité* (ch. VII) : *Qui oserait dire que le Père ne s'aime Lui-même, et n'aime le Fils ainsi que l'Esprit-Saint, que par l'Esprit-Saint.* C'est en ce sens que procédaient les premières

opinions », qui parlaient de cause efficiente ou de cause formelle. « Que si nous prenons le mot *aimer* notionnellement, dans ce cas aimer n'est rien autre que » produire ou « spirer l'amour, de même que parler est produire une parole et fleurir produire des fleurs. De même donc que nous disons d'un arbre qu'il est fleurissant par ses fleurs, nous dirons aussi du Père qu'Il se parle et qu'Il parle la créature par son Verbe ou par son Fils, et du Père et du Fils qu'ils s'aiment eux-mêmes et qu'ils nous aiment nous par l'Esprit-Saint ou par l'Amour qui procède d'eux ». — Il s'agit, on le voit, de la dénomination qui se tire, par mode de forme, de l'effet lui-même inclus dans le concept de l'action.

L'*ad primum* n'accepte pas la parité qu'on voulait faire entre la formule dont il s'agit et le texte emprunté à saint Augustin. C'est que « être *sage* ou être *intelligent*, en Dieu, ne se dit que d'une façon essentielle; et, par suite, on ne peut pas dire que le Père soit sage ou intelligent par le Fils. Il n'en est pas ainsi du mot *aimer*. Ce mot ne se dit pas seulement en raison de l'essence; il est aussi un terme notionnel. Et à cause de cela, nous pouvons dire que le Père et le Fils s'aiment par l'Esprit-Saint, ainsi qu'il a été expliqué » au corps de l'article.

L'*ad secundum* apporte une distinction délicieuse, déjà indiquée dans le corps de l'article, mais que saint Thomas développe ici en l'appliquant à l'objection. L'objection était qu'on ne dit pas que le Père entende par le Fils, ni qu'Il engendre par le Fils. Donc, semble-t-il, on ne peut pas dire que le Père aime par l'Esprit-Saint, en quelque sens qu'on entende le mot aimer. — Dans sa réponse, saint Thomas se réfère à ce qui a été dit sur les termes exprimant une action. Parmi ces termes, les uns expriment l'action de telle sorte que dans le concept de l'action est inclus tel effet déterminé; pour d'autres, l'effet déterminé n'est pas inclus. « Lorsque dans le concept d'une action est impliqué tel effet déterminé, le principe de l'action peut tirer son nom soit de l'action, soit de l'effet; c'est ainsi que l'arbre peut être dit *fleurissant*, soit en raison de l'acte même de fleurir, soit en raison des fleurs qui couvrent ses branches. Que si dans l'action n'est pas inclus tel effet déterminé, dans ce cas le prin-

cipe de l'action ne peut pas être dénommé en raison de l'effet, mais seulement en raison de l'action ; nous ne disons pas, en effet, que l'arbre produit la fleur par la fleur, mais par la production de la fleur. — Or, quand nous disons ces mots *Il spire*, *Il engendre*, il n'y a là, impliqué, que l'acte notionnel. Dès lors, nous ne pouvons pas dire que *le Père spire par l'Esprit-Saint* ou qu'*Il engendre par le Fils*. Nous pouvons dire, au contraire, que le *Père dit par le Verbe*, comme par la Personne qui procède, et qu'*Il dit par la diction*, comme par l'acte notionnel ; parce que *dire* implique une Personne déterminée qui procède, *dire* n'étant rien autre que produire le Verbe. Semblablement, *aimer*, selon qu'on le prend d'une façon notionnelle, n'est rien autre que produire l'Amour. Et voilà pourquoi on peut dire que *le Père aime le Fils par l'Esprit-Saint*, comme par la Personne qui procède, et *par la dilection elle-même*, comme par l'acte notionnel ».

L'*ad tertium* nous rappelle l'*ad secundum* et l'*ad tertium* de l'article précédent. Saint Thomas accorde que « le Père n'aime pas seulement le Fils, mais » qu' « Il s'aime encore Lui-même et » qu' « Il nous aime nous par l'Esprit-Saint ». C'est qu' « en effet, ainsi qu'il a été dit (à l'article précédent), le mot *aimer*, selon qu'on le prend d'une façon notionnelle, ne dit pas seulement l'action productive de la divine Personne », comme le mot *spirer* ; « il dit aussi la Personne produite par mode d'amour, Personne qui a nécessairement rapport à la chose aimée. Et donc, de même que le Père dit et Lui et toute créature par le Verbe qu'Il engendre, en tant que le Verbe engendré suffit à représenter le Père et toute créature (Cf. q. 34, art. 3) ; de même Il aime et Lui et toute créature par l'Esprit-Saint, en tant que l'Esprit-Saint procède comme Amour de la bonté suprême selon laquelle le Père s'aime Lui-même et aime toute créature (Cf. *ad 2um* et *ad 3um* de l'article précédent). Par où l'on voit aussi, conclut saint Thomas en terminant, que le rapport à la créature impliquée dans le Verbe et dans l'Amour qui procède, ne l'est que d'une façon quasi secondaire, selon que la vérité et la bonté divines sont le principe, pour Dieu, de connaître et d'aimer toute créature ». Dieu ne connaît et ne veut quoi que ce soit, qu'en raison de sa

vérité et de sa bonté, qu'Il connaît et qu'Il veut particulièrement et pour elles-mêmes.

Le nom d'Amour est un nom propre de l'Esprit-Saint. Ce nom, pris au sens notionnel, est un nom personnel en Dieu et ne convient qu'à la troisième Personne de la Très Sainte Trinité. L'Esprit-Saint est l'Amour comme le Fils est le Verbe. Nous savons aussi en quel sens nous pouvons et devons accorder que le Père et le Fils s'aiment par l'Esprit-Saint, sans tomber dans aucune des difficultés qui avaient un instant arrêté le Maître des *Sentences*. Cette expression ne s'applique qu'au mot *aimer* pris dans un sens notionnel et selon qu'il comprend, en même temps que l'acte notionnel, la Personne qui procède et qui termine cet acte. Il ne s'agit aucunement ici d'un terme désignant l'essence, ni même d'un terme qui ne désignerait que l'acte notionnel. Et précisément toutes les objections qu'on pouvait faire contre la formule en question se rattachaient à l'un ou à l'autre de ces deux chefs.

Après avoir étudié ce qui avait trait au nom d'*Amour*, selon que ce nom appartient en propre à l'Esprit-Saint, il nous faut maintenant étudier ce qui a trait à un troisième terme et qui est le *Don*.

Ce va être l'objet de la question suivante.

QUESTION XXXVIII.

DU NOM DE L'ESPRIT-SAINT QUI EST LE DON.

Cette question comprend deux articles :

1° Si le mot *Don* peut être un nom personnel?

2° S'il est un nom propre de l'Esprit-Saint?

De ces deux articles, le premier pose une sorte de question préalable; le second examine le fait qui nous occupe. — Et d'abord, la question préalable.

Article Premier.

Si le mot *Don* est un nom personnel?

Le sens de cette question est de rechercher, ainsi que le remarque Cajétan, non pas si le mot *Don* est en soi un terme désignant une personne, mais s'il y a, dans la signification de ce mot, un quelque chose qui nous autorise à en faire un nom de Personne quand nous l'appliquons à Dieu. — Quatre objections veulent prouver que « le mot *Don* n'est pas un nom personnel ». — La première arguë de ce que « tout nom personnel implique une certaine distinction en Dieu »; car il n'y a, à n'être pas distinct, en Dieu, que ce qui touche à l'essence. «Or, le mot *Don* n'implique pas une distinction en Dieu. Saint Augustin, en effet, dit, au XVe livre *de la Trinité* (ch. XIX), que l'Esprit-Saint *est donné comme don de Dieu en telle manière qu'Il se donne aussi Lui-même, étant Dieu* ». S'Il se donne Lui-même et s'Il est donné comme don de Dieu, on ne voit pas où sera, dans cette raison de *don*, la distinction requise pour les termes personnels, puisqu'on ne peut pas dire que l'Esprit-Saint soit personnellement distinct de Lui-même. — La seconde objection observe qu' « aucun nom

personnel ne convient à l'essence divine. Or, l'essence divine est le *don* que le Père fait au Fils, comme on le voit par saint Hilaire, au IXe livre *de la Trinité* (num. 54). Donc, le mot *don* n'est pas un nom personnel ». — La troisième objection rappelle que « selon saint Jean Damascène (*De la Foi orthodoxe*, liv. III, ch. XXI; liv. IV, ch. XVIII), il n'est pas de sujétion ou de servitude parmi les Personnes divines. Or, le don implique une certaine sujétion, soit par rapport à celui qui le reçoit, soit par rapport à celui qui le donne. Par conséquent, le mot *don* n'est pas un nom personnel ». — La quatrième objection remarque que « le don dit un rapport à la créature »; c'est, en effet, relativement à la créature que nous parlons de don en Dieu. « Par suite, il semble bien que le mot *don* ne se dira de Dieu que dans le temps. Comme d'ailleurs il n'est pas douteux que les noms personnels se disent de Dieu de toute éternité, ainsi le nom de *Père* et le nom de *Fils*, il s'ensuit que le mot *don* n'est pas un nom personnel ».

L'argument *sed contra* cite un texte de « saint Augustin » où il est « dit, dans le XVe livre *de la Trinité* (ch. XIX) : *De même que le corps de la chair n'est autre que la chair, de même le don de l'Esprit-Saint n'est autre que l'Esprit-Saint.* Puis donc que l'*Esprit-Saint* est un nom personnel, le mot *Don* le doit être aussi ». — La même conclusion ressortira des témoignages qui nous prouveront, à l'article suivant, que le mot Don, est un nom propre de l'Esprit-Saint.

Au corps de l'article, saint Thomas nous fait remarquer que « dans le mot *don* se trouve comprise l'aptitude au fait d'être donné. Or, ce qui est donné dit rapport et à celui qui donne et à celui qui reçoit. Il ne pourrait pas, en effet, être *donné*, s'il n'était pas à celui qui le donne; et on le *donne* à quelqu'un pour qu'il soit à lui désormais ». Ceci posé, saint Thomas ajoute, l'appliquant aux Personnes divines : « Une Personne divine est dite être d'un autre, ou bien en raison de l'origine, auquel titre nous disons que le Fils est du Père; ou bien parce qu'elle est reçue par quelqu'un qui l'a, qui la possède désormais. Or, nous sommes dits *avoir* ou *posséder* » ce dont nous avons la libre disposition et la libre jouissance, « ce dont nous pouvons user et jouir à notre gré ». De ce chef, ou « en cette manière, une Per-

sonne divine ne peut être possédée que par la créature raisonnable unie à Dieu » par la grâce. « Les autres créatures peuvent bien être mues par une Personne divine; mais il n'est pas en leur pouvoir de jouir de sa présence ni d'user de ses bienfaits », en prenant le mot *usage* dans le sens parfait de libre disposition d'une chose.

« La créature raisonnable, elle, y peut atteindre parfois : comme, par exemple, lorsqu'elle participe en telle manière le Verbe divin et l'Amour qui procède, qu'elle peut librement connaître Dieu d'une connaissance vraie et l'aimer d'un amour droit. De là vient que seule la créature raisonnable peut *avoir* » ou *posséder* « une Personne divine. Toutefois, ce n'est pas par sa propre vertu qu'elle peut y parvenir. Et c'est précisément pour cela qu'il faut que la chose lui soit *donnée* d'en-Haut; nous disons en effet, qu'une chose nous est donnée, quand nous l'avons d'ailleurs que de nous-mêmes. C'est en ce sens qu'il convient à une Personne divine d'être *donnée*, et d'être appelée *Don* ». — On aura remarqué ce qu'il y a d'exceptionnellement grand pour la créature raisonnable dans cette doctrine de saint Thomas. Et ce n'est encore qu'un premier aperçu, auquel nous aurons fréquemment, dans la suite, l'occasion de revenir, soit pour le développer, soit pour en tirer des conséquences pratiques d'une extrême importance.

L'*ad primum* veut prouver, à l'encontre de l'objection, que le mot *Don* implique suffisamment l'idée de distinction personnelle, selon que le don est dit être d'un autre en raison de l'origine », ainsi qu'il a été marqué au corps de l'article. « Et avec cela, il demeurera que l'Esprit-Saint se donne Lui-même », en tant qu'Il s'appartient, pouvant user ou plutôt jouir de Lui-même. C'est ce que saint Augustin dit dans son traité *sur saint Jean* (traité XXIX) : *Qu'y a-t-il qui soit plus vôtre que vous-même ?* » — « On peut » fournir une autre explication et « dire, d'une façon meilleure encore, que, sans doute, le don doit en quelque manière appartenir à celui qui donne. Mais *qu'une chose soit d'un tel*, on le peut entendre de plusieurs manières. D'abord, par mode d'identité, selon que le dit saint Augustin dans son traité *sur saint Jean* (à l'endroit précité). En ce sens, le don ne se distingue pas de

celui qui donne, mais seulement de celui qui reçoit. D'une seconde manière, on dit qu'une chose est de quelqu'un, à titre de possession ou de servage : auquel sens le don se doit essentiellement distinguer de celui qui donne. Et ainsi entendu, le don de Dieu est quelque chose de créé. Il est une troisième manière dont on peut dire qu'une chose est de quelqu'un, et c'est quand il y a seulement le rapport d'origine. C'est ainsi que nous disons que le Fils est du Père et que le Saint-Esprit est des deux. Lors donc que le Don est dit, en ce sens, être de celui qui donne, il s'en distingue personnellement et il est un terme personnel ».

L'*ad secundum*, s'appuyant sur cette seconde réponse de l'*ad primum*, dit que « l'essence passe pour le don du Père » en prenant la propriété du don « au premier sens » ; c'est-à-dire en raison de l'identité : « car l'essence du Père », appartient au Père, « est du Père, comme n'étant avec Lui qu'une seule et même chose ».

L'*ad tertium* dit que « le Don, selon qu'il est un terme personnel en Dieu, n'inclut aucune sujétion, ni du côté de Celui qui donne, où nous ne trouvons que le seul rapport d'origine, ni du côté de celui qui reçoit, où nous ne trouvons que le libre usage ou la libre fruition, ainsi qu'il a été dit » au corps de l'article.

L'*ad quartum* fait observer que « le don ne se dit pas du fait d'être donné, mais de l'aptitude qu'il a au fait d'être donné », laquelle aptitude pourra parfaitement avoir existé de toute éternité. « Et donc ce sera de toute éternité qu'une Personne divine pourra être dite *Don*, bien qu'elle soit donnée seulement dans le temps. — D'ailleurs, il n'est pas vrai », comme le voulait l'objection, « que le rapport à la créature inclus dans le mot *don*, en fasse quelque chose d'essentiel; il s'ensuit simplement qu'il y aura quelque chose d'essentiel inclus dans son concept, exactement comme l'essence se trouve incluse dans le concept de Personne, ainsi qu'il a été dit plus haut » (q. 34, art. 3, *ad* 1um).

Le mot *Don*, à le prendre en tant qu'il dit rapport, d'une part, à la créature raisonnable qui reçoit, et, de l'autre, à celui qui donne, par mode de réalité procédant de Lui, au sens no-

tionnel, est un terme de Personne en Dieu. — Reste à déterminer de quelle Personne il est le nom propre. Est-ce de l'Esprit-Saint ?

Saint Thomas examine ce point à l'article suivant.

Article II.

Si le *Don* est un nom propre de l'Esprit-Saint ?

Trois objections veulent prouver que « le mot *Don* n'est pas un nom propre de l'Esprit-Saint ». — La première rappelle que « le don se dit par rapport au fait d'être donné. Or, il est dit dans Isaïe, ch. IX (v. 6) : *Le Fils nous a été donné.* Par conséquent, d'être don convient au Fils aussi bien qu'à l'Esprit-Saint ». — La seconde objection remarque que « tout nom propre de l'une des Personnes signifie quelqu'une des propriétés de cette Personne. Or, le mot *Don* ne signifie aucune propriété de l'Esprit-Saint. Il s'ensuit que le mot *Don* n'est pas un nom propre de l'Esprit-Saint ». — La troisième objection signale une différence entre le mot *Esprit-Saint* et le mot *Don*. « L'Esprit-Saint peut être dit l'esprit de tel homme, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 36, art. 1, obj. 3). Or, nous ne disons pas qu'Il soit le don d'un homme ; nous disons seulement qu'Il est le Don de Dieu. Il s'ensuit que le mot *Don* n'est pas un nom propre de l'Esprit-Saint ».

L'argument *sed contra* est un texte de « saint Augustin » qui « dit, au IVe livre *de la Trinité* (ch. XX) : *De même qu'il appartient au Fils d'être du Père, de même être le Don de Dieu, pour l'Esprit-Saint, est procéder du Père et du Fils.* Or, l'Esprit-Saint tire son nom propre de ce qu'Il procède du Père et du Fils. Par conséquent, le mot *Don* est bien un nom propre de l'Esprit-Saint ». — On pourrait apporter beaucoup d'autres textes pour prouver qu'en effet le mot *Don* est un nom réservé en propre à l'Esprit-Saint. Qu'il nous suffise de rappeler le mot de l'Église dans sa liturgie, quand elle s'adresse à l'Esprit-Saint en ces termes : « Vous qui êtes appelé le Paraclet, Don du Dieu Très-Haut ».

Au corps de l'article, saint Thomas déclare, dès le début, que « le mot *Don*, selon qu'on le prend personnellement en Dieu, est un nom propre de l'Esprit-Saint ». Pour le prouver et « pour que nous en ayons l'évidence, il faut savoir, nous dit saint Thomas, qu'au témoignage d'Aristote (*Topiques*, liv. IV, ch. IV, n. 12), le don, à proprement parler, est une *donation qu'on ne doit pas rendre;* c'est-à-dire qu'on le donne sans rien attendre en retour. Il implique donc une donation gratuite. D'autre part, la raison de la gratuité dans la donation n'est autre que l'amour. Si, en effet, nous donnons gratuitement quelque chose à quelqu'un, c'est que nous lui voulons du bien », et vouloir du bien à quelqu'un, c'est l'aimer. « Il s'ensuit que la première chose que nous lui donnons, c'est l'amour par lequel nous lui voulons du bien. Et par conséquent, l'amour a raison de don premier, puisque c'est par lui que sont donnés tous les dons gratuits. Puis donc que l'Esprit-Saint procède à titre d'Amour, ainsi qu'il a été dit (q. 27, art. 4; q. 37, art. 1), il s'ensuit qu'Il procède avec la raison de Premier Don. Aussi bien saint Augustin dit dans le XVe livre *de la Trinité* (ch. XIX) que *par le Don qu'est l'Esprit-Saint une foule de dons particuliers sont distribués aux divers membres du Christ.* » — Il eût été difficile de mieux indiquer le rapport foncier qui unit si étroitement la raison de *Don* et la raison d'*Amour* dans la Personne de l'Esprit-Saint.

L'*ad primum* accorde que, sans doute, il convient au Fils d'être *donné;* mais cela ne lui convient pas directement et en propre. Il en est du mot *Don* appliqué au Fils comme du mot *Image* appliqué à l'Esprit-Saint. « De même », en effet, « que le Fils procédant par mode de Verbe, dont le propre est d'être la similitude ou l'image de son principe, est appelé, proprement, du nom d'*Image*, bien que l'Esprit-Saint aussi soit semblable au Père; de même l'Esprit-Saint, qui procède du Père à titre d'Amour, est appelé, proprement, le *Don*, bien qu'il convienne au Fils d'être donné. Cela même, en effet, que le Fils est donné provient de l'amour du Père, selon un mot que nous lisons en saint Jean, ch. III (v. 16) : *C'est ainsi que Dieu a aimé le monde, au point de donner son Fils unique* ».

L'*ad secundum* rappelle que « dans le mot *don* est impliqué

ceci, qu'il appartient à celui qui donne, en raison de son origine », ainsi qu'il a été dit à l'*ad primum* de l'article précédent. Et de ce chef, nous avons la propriété d'origine de l'Esprit-Saint, qui est la procession. »

L'*ad tertium* distingue un double moment, en ce qui est du don. Il n'est pas essentiel au don d'être donné actuellement. Il suffit qu'il soit apte à être donné. C'est ainsi que nous pouvons dire, longtemps à l'avance, en montrant un objet que nous nous proposons de donner : voici un don que je veux vous faire. Or, « le don, avant d'être donné, n'appartient qu'à celui qui doit le donner ; après qu'il aura été donné, il appartiendra aussi à celui qui le reçoit. En cela donc que le Don n'implique pas le fait actuel d'être donné, on ne peut pas dire qu'Il soit le don de l'homme ; il n'est que le Don de Dieu qui donne. Mais quand une fois il a été donné, alors Il est aussi l'esprit ou le don de l'homme ».

Cajétan nous paraît avoir admirablement résumé la doctrine de saint Thomas dans les deux articles que nous venons de voir. « Le don, pris en général, contient manifestement trois choses, nous dit-il dans son commentaire sur ce second article : la chose qui peut être donnée ; le rapport ou l'aptitude au fait d'être donné ; le rapport de quasi-possession, en ce sens que la chose pouvant être donnée appartient à celui qui peut la donner. Il dit la chose qui peut être donnée de par son nom, puisqu'il la dénomme. Quant au rapport ou aptitude au fait d'être donné, il l'inclut dans sa signification en ligne directe. Ce n'est qu'indirectement ou d'une façon secondaire qu'il signifie le rapport à celui qui donne : il le consignifie plutôt qu'il ne le signifie. »

« En Dieu, le Don, pris personnellement, précisément parce qu'il est le nom du Premier Don, dénomme l'Amour comme réalité qui peut être donnée; parce qu'il appartient à Celui qui donne, en raison de son origine, il signifie la relation de procession qui constitue la Personne même de l'Esprit-Saint; parce qu'Il ne peut être donné qu'aux créatures raisonnables, il signifie le rapport de raison qu'il dit à ces créatures; — et cela, dans le même ordre que nous avons marqué pour le don en géné-

ral »; c'est-à-dire que dans le mot *Don* appliqué à l'Esprit-Saint se trouverait désigné d'abord l'Amour ou Premier Don, puis, le rapport ou l'aptitude au fait d'être donné à la créature raisonnable, et enfin, le rapport ou la procession d'origine qui constitue la Personne de l'Esprit-Saint. « C'est là l'ordre dans la signification du mot ».

« Toutefois, ce n'est pas le même ordre dans la chose en elle-même. Car, dans cet ordre, ce qui convient d'abord à l'Esprit-Saint, c'est sa propriété personnelle, en raison de laquelle Il appartient au Père et au Fils qui le donnent; puis, vient l'Amour en raison duquel Il est appelé le Premier Don; et enfin, le rapport ou l'aptitude à être donné. Si, en effet, le fait de pouvoir être donné convient à l'Esprit-Saint, c'est en raison de l'amour essentiel » et non plus seulement en raison de ce qu'il y a de notionnel ou de personnel en Lui; « puisqu'aussi bien rien de personnel ne dit, en tant que tel et abstraction faite de l'essence, rapport à la créature ».

« Il y a plus, on le voit, dans le mot *Don* — et la même remarque vaut pour le mot *Verbe* — que dans la stricte réalité notionnelle des Personnes que ces mots désignent. A ne les considérer qu'en elles-mêmes, les Personnes qui procèdent, n'ont, en propre, aucune autre réalité ou aucun aspect de raison que la relation d'origine identique à chacune d'elles. Et de ce chef, il ne convient pas à la Personne du Verbe d'avoir raison de connaissance, ni de dire un rapport aux choses parlées; comme aussi il ne convient pas à la Personne de l'Esprit-Saint d'avoir raison d'amour, ni de dire un rapport au fait d'être donnée. Que si nous parlons de ces mêmes Personnes », non plus seulement selon ce qu'elles sont en elles-mêmes et selon leur stricte réalité notionnelle, mais « selon qu'elles sont désignées par ces mots, *le Verbe* et *le Don*, alors nous disons que c'est une propriété de la Personne du Verbe de dire un rapport aux choses parlées, et une propriété de la Personne appelée Don de dire un rapport aux créatures capables de recevoir ce don ». Dans ce cas, ainsi que nous l'avons noté et saint Thomas nous l'a dit expressément à l'*ad 4um* de l'article précédent, le mot qui désigne telle Personne, comme le mot *Personne* lui-même, inclut

ou connote, dans sa définition, quelque chose ayant trait à l'essence, ou l'essence elle-même, qui permet de fonder le rapport à la créature [Cf. q. 34, art. 3].

Le mot *Don* est un nom qui désigne en propre l'Esprit-Saint, parce que le propre de l'Esprit-Saint, en Dieu, est d'être l'Amour qui procède. Et puisqu'il est essentiel au don d'être gratuit, comme la première raison de la gratuité se trouve dans l'amour, il s'ensuit que l'Esprit-Saint aura nécessairement la raison de Don premier.

L'Esprit-Saint, l'Amour, le Don, — tels étaient les trois noms que nous nous étions proposé d'étudier dans le détail, comme étant tous trois des noms propres de la troisième Personne en Dieu. — En dehors et en outre de ces trois noms, s'en trouvent plusieurs autres par lesquels on désigne aussi l'Esprit-Saint. Ce ne sont plus des noms qui lui appartiennent exclusivement et en propre; mais on a coutume de les lui appliquer d'une façon plus spéciale. Tels sont, se rattachant au mot *Esprit-Saint,* les noms d'*Inspirateur*, de *Créateur*, de *Doigt de Dieu.* — Au mot *Amour* se rattachent les noms de *Feu*, de *Baiser*, de *Charité.* — Au mot *Don* se rattachent les noms de *Paraclet*, de *Paix*, d'*Onction.* — Et d'une façon générale, nous avons les noms de *Source*, de *Sagesse*, de *Sainteté.*

Nous trouvons le mot d'*Inspirateur* dans ce fameux texte de saint Pierre dans sa IIe Épître, ch. 1, v. 21 : *Ce n'est pas par une volonté d'homme qu'une prophétie a jamais été apportée; c'est sous l'inspiration de l'Esprit-Saint que les saints hommes de Dieu ont parlé.* Et l'Église, s'appuyant sur ce texte, nous fait dire dans son symbole : « Nous croyons à l'Esprit-Saint qui a parlé par les Prophètes ».

Le mot de *Créateur* ou tout au moins l'acte de *créer,* dans le sens de *refaire*, de *réformer* et de *transformer,* est constamment appliqué à l'Esprit-Saint, dans nos saints Livres et dans la liturgie. Nous ne citerons que ces deux textes particulièrement expressifs : *Envoyez votre Esprit et tout sera créé* (du

Psaume CIII, v. 30); et, de l'hymne de la Pentecôte : « Venez, Esprit créateur ».

Pour l'expression *Doigt de Dieu*, c'est du Christ Lui-même, dans l'Évangile, que nous la tenons : *Si je chasse les démons par le Doigt de Dieu, c'est donc que le Royaume de Dieu est arrivé pour vous* (en saint Luc, ch. XI, v. 20). Et, dans l'hymne citée tout à l'heure, nous trouvons ces mots adressés à l'Esprit-Saint : « Vous, qui êtes le Doigt de la droite de Dieu ».

Les mots *Feu et Charité* se trouvent aussi dans l'hymne du *Veni Creator :* « Source vive, Feu, Charité ». Pour le mot *Baiser,* on l'entend de l'Esprit-Saint dans ce passage du *Cantique des Cantiques*, ch. I, v. 1 : *Qu'il me baise d'un baiser de sa bouche.*

Le nom de *Paraclet* a été donné à l'Esprit-Saint par Notre-Seigneur Lui-même. En saint Jean, ch. XIV, v. 16 : *Il vous donnera un autre Paraclet, afin qu'Il demeure avec vous à tout jamais, l'Esprit de la vérité.* De même, ch. XVI, v. 7 : *Si je ne m'en vais, le Paraclet ne viendra pas vers vous.* Il avait dit aussi, ch. XV, v. 16 : *Lorsque sera venu le Paraclet que moi je vous enverrai de mon Père, l'Esprit de la vérité, Celui qui procède du Père, celui-là rendra témoignage de moi.* Et l'Église, dans la délicieuse prose du *Veni Sancte*, s'adresse à l'Esprit-Saint en ces termes : « Consolateur exquis, hôte suave de l'âme, doux rafraîchissement, repos dans la fatigue, vous qui tempérez le grand feu et qui séchez tous nos pleurs ».

La *Paix* que le Christ promettait à ses disciples, la veille de son départ (en saint Jean, ch. XIV, v. 27), est étroitement liée à la promesse qu'Il venait de leur faire de leur envoyer l'Esprit-Saint. Aussi bien quand l'évêque, s'adressant aux fidèles, leur dit : « Que la paix soit avec vous », les fidèles répondent : « Et avec votre esprit ».

Quant au mot d'*Onction*, les passages de l'Écriture où on l'attribue à l'Esprit-Saint sont tellement nombreux qu'il est impossible de les citer. Contentons-nous de ce texte de saint Pierre, au livre des *Actes*, ch. X, v. 38 : *Dieu a oint d'Esprit-Saint et de force Jésus de Nazareth.* L'Église, d'ailleurs, a consacré tous ces textes en les condensant dans cette formule du

Veni Creator : « Source de vie, Feu, charité et Onction spirituelle ».

Nous avons déjà cité deux fois le mot *Source* que l'Église applique à l'Esprit-Saint dans le *Veni Creator*. Ajoutons simplement le témoignage de Notre-Seigneur en Saint-Jean, ch. VII, v. 38 : *Si quelqu'un a soif, qu'il vienne à moi et qu'il boive. Celui qui croit en moi, ainsi que l'a dit l'Écriture, des fleuves d'eau vive couleront de son sein.* Et saint Jean ajoute (v. 39) : *Il disait cela de l'Esprit que devaient recevoir ceux qui croiraient en Lui.*

Le nom de *Sagesse* est beaucoup moins appliqué à l'Esprit-Saint. Il l'est quelquefois cependant, notamment au sujet du premier de ses dons qui est, en effet, le don de sagesse.

Quant à la *sainteté*, nous avons déjà vu, en expliquant le nom même d'*Esprit-Saint*, pourquoi elle convient à un titre spécial à la troisième des Personnes divines [Cf. q. 36, art. 1].

La remarque déjà faite au sujet des divers noms par lesquels on désigne la seconde Personne de la Très Sainte Trinité, en outre des trois noms propres de *Fils*, de *Verbe* et d'*Image*, s'applique aux noms que nous venons de citer et par lesquels on désigne la troisième des Personnes divines. Ce sont des termes *appropriés* et non plus des noms propres comme ceux d'*Esprit-Saint*, d'*Amour* et de *Don*.

Au début de la question 29 et dans le prologue qui la précédait, saint Thomas nous avait annoncé que le traité des Personnes divines se divisait naturellement en deux parts : d'abord, des Personnes divines considérées d'une façon absolue, soit en général (quatre questions 29-32), soit en particulier (q. 33-38); — et puis, d'une façon comparative. Nous avons terminé l'étude de la première partie. Il nous faut aborder maintenant, à partir de la question suivante, « la considération comparative des Personnes divines ». Cette seconde partie, très importante et très intéressante, comprendra ce qui nous reste à dire sur le traité de la Trinité. Elle va de la question 39 à la question 43. La question 39 comparera les Personnes divines « avec l'essence »; la question 40, « avec les propriétés »; la question 41, « avec

les actes notionnels »; les questions 42 et 43 les compareront « entre elles »: d'abord, au point de vue de l'égalité (q. 42); et puis, au point de vue de la mission (q. 43). — On le voit, ces cinq questions sont le résumé et le couronnement de tout le traité de Dieu, qu'il s'agisse de Dieu considéré dans l'unité de sa nature, ou qu'il s'agisse de Dieu considéré dans la Trinité de ses Personnes.

Abordons immédiatement la première.

QUESTION XXXIX.

DES PERSONNES DANS LEURS RAPPORTS AVEC L'ESSENCE.

Cette question comprend huit articles :

1° Si l'essence en Dieu est la même chose que la Personne?
2° Si l'on doit dire que les trois Personnes sont d'une même essence?
3° Si les noms essentiels doivent se dire des Personnes au pluriel ou au singulier?
4° Si les adjectifs notionnels, ou les verbes, ou les participes, peuvent se dire des noms essentiels pris d'une façon concrète?
5° S'ils peuvent se dire des noms essentiels pris d'une façon abstraite?
6° Si les noms des Personnes peuvent se dire des noms essentiels concrets?
7° Si les attributs essentiels se doivent approprier aux Personnes?
8° Quels attributs doivent être appropriés à chaque Personne?

De ces huit articles, les trois premiers étudient les rapports *réels* qui existent entre l'*essence* et les *Personnes;* — les cinq autres, les rapports *logiques* ou *grammaticaux* qui existent entre les *termes essentiels* et les *termes personnels*. — Pour ce qui est des rapports *réels* qui existent entre l'*essence* et les *Personnes*, saint Thomas les étudie d'abord *au point de vue du fait* (art. 1); secondement, *quant à la manière d'en parler* (art. 23). — Et d'abord au point de vue du fait.

C'est l'objet de l'article premier.

Article Premier.

Si, en Dieu, l'essence est la même chose que la Personne?

Trois objections veulent prouver que « l'essence, en Dieu, n'est pas la même chose que la Personne ». — La première est ainsi conçue : « Partout où l'essence est une même chose que la personne ou le suppôt, il faut qu'il n'y ait qu'un seul suppôt

pour une même nature, ainsi qu'on le voit pour toutes les substances séparées; car de deux choses qui sont identiques réellement, on ne peut pas multiplier l'une sans multiplier l'autre. Puis donc qu'en Dieu il n'y a qu'une essence, tandis qu'il y a trois Personnes, ainsi qu'il a été dit (q. 28, art. 3; q. 30, art. 2), il s'ensuit que l'essence n'est pas la même chose que la Personne ». — La seconde objection en appelle au principe de contradiction. « L'affirmation et la négation ne peuvent pas simultanément et sous le même aspect être vraies d'une même chose. Or, l'affirmation et la négation sont vraies de l'essence et de la Personne; nous disons, en effet, que la Personne est distincte et que l'essence ne l'est pas. Il s'ensuit que l'essence et la Personne ne sont pas une même chose ». — La troisième objection arguë de l'étymologie du mot *suppôt* ou hypostase, qui signifie la même chose que la Personne. « La Personne », en effet, « *supporte* l'essence » ou la nature; « et c'est pour cela qu'on l'appelle *suppôt* ou hyposthase. Or, il n'est rien qui se *supporte* soi-même. Il s'ensuit que la Personne n'est pas la même chose que l'essence ».

L'argument *sed contra* est un texte de « saint Augustin, au VIIe livre *de la Trinité* (ch. VI) » où il « précise que : *quand nous disons la Personne du Père, nous ne disons pas autre chose que la substance du Père* ».

Saint Thomas, au corps de l'article, nous prévient que « pour ceux qui considèrent la simplicité divine, la question actuelle n'offre aucune difficulté. Nous avons montré, en effet, plus haut (q. 3, art. 3), qu'il est requis par la simplicité divine que l'essence et le suppôt soient, en Dieu, une même chose; or, le suppôt, dans les substances intellectuelles, n'est rien autre que la personne. Mais » où la question se complique et « ce qui paraît faire difficulté, c'est que, avec la multiplication des Personnes divines, l'essence reste une. Et parce que, au témoignage de Boèce (dans son livre *de la Trinité*, ch. VI), c'est *la relation qui multiplie la trinité des Personnes*, il en est qui ont voulu expliquer la différence de l'essence et des Personnes de la même manière qu'ils disaient les relations un quelque chose d'adjacent, ne considérant, dans les relations, que la raison de rapport à

un autre, sans prendre garde à leur raison » commune « d'être » et d'accident (Cf. plus haut, q. 28, art. 2). « Cependant, ainsi que nous l'avons montré plus haut » (à l'endroit précité), on ne peut pas méconnaître dans la relation ce côté antérieur et fondamental qui la fait participer au genre accident. De ce chef, dans la créature, elle est quelque chose d'inhérent. Mais, « de même qu'elle est dans la créature un quelque chose qui adhère par mode d'accident, en Dieu elle est l'essence divine elle-même »; car, en Dieu, nous l'avons dit, rien ne saurait être par mode d'accident. « Il s'ensuit qu'en Dieu l'essence n'est pas autre chose que la Personne en réalité, et que pourtant les Personnes se distinguent réellement entre elles. Les Personnes, en effet, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 29, art. 4), signifient les relations en tant qu'elles subsistent en la nature divine. Or, les relations, comparées à l'essence, n'en diffèrent pas réellement; elles n'en diffèrent que selon la raison. Comparées, au contraire, aux relations opposées, elles ont, avec elles, en vertu de cette opposition, une distinction réelle ». C'est ce que nous avons montré plus haut, q. 28, art. 2 et 3. Il en résulte donc qu'elles seront réellement multiples, et par conséquent les Personnes aussi, tandis que l'essence demeure parfaitement une. « Et c'est ainsi que nous avons, en même temps que l'essence une, trois Personnes » réellement distinctes.

L'*ad primum* est très précieux. Il répond d'un mot et avec une admirable concision à l'objection si troublante que reproduisait le premier argument. « Dans les créatures, dit saint Thomas, il ne se peut pas qu'on ait la distinction des suppôts en raison des relations; cette distinction ne peut être qu'en raison des principes essentiels. Et cela, parce que dans les objets créés les relations ne sont pas subsistantes. En Dieu », il n'en va pas de même. Là, « les relations sont subsistantes », aussi subsistantes que l'essence divine elle-même, avec laquelle elles se confondent dans la réalité. « Elles pourront donc », selon qu'elles se distinguent réellement entre elles, c'est-à-dire « selon qu'elles s'opposent les unes aux autres, distinguer » réellement aussi « les suppôts » ou les Personnes. « Et cependant l'essence demeurera indistincte, puisque ces relations elles-mêmes ne se distinguent pas l'une de

l'autre selon qu'elles sont avec l'essence une même réalité ». — Tout ceci n'est que le résumé de la question 28, en particulier des articles 2 et 3.

L'*ad secundum* ne nie pas que les Personnes et l'essence soient réellement la même chose. Mais cette identité réelle n'exclut pas la différence qui tient à la manière dont la raison les perçoit. Or, « en tant que l'essence et la Personne en Dieu diffèrent d'une différence de raison, il s'ensuit que nous pouvons affirmer de l'une ce que nous nions de l'autre. Par conséquent, il ne sera pas nécessaire qu'étant supposée l'une, l'autre soit supposée aussi ». Les Personnes incluent la raison de relation que l'essence n'inclut pas. Cela suffit pour que nous puissions affirmer des Personnes ce que nous nions de l'essence, savoir : la distinction et la multiplicité. (Cf. q. 28, art. 3).

L'*ad tertium* rappelle que « pour nommer les choses divines », nous faisons usage des mêmes termes qui nous servent à désigner les créatures, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 13, art. 1, *ad 2um*; art. 3). Et parce que les natures des choses créées », dans le monde des corps, « sont individuées par la matière qui porte subjectée en elle la nature de l'espèce, de là vient que les individus sont appelés des noms de *sujets*, de *suppôts*, d'*hypostases* (mot grec qui est synonyme de *suppôt*). C'est pour cela que les Personnes divines sont appelées aussi suppôts ou hypostases. Mais il ne s'ensuit pas qu'il y ait en elles, selon la réalité, une *supposition* ou une *sujétion* quelconque ».

Les Personnes divines sont une seule et même chose avec l'essence; et pourtant elles sont multiples, tandis que l'essence est une et indivise. — Comment, dès lors, nous exprimer, quand nous voulons joindre ensemble ces deux choses : les Personnes multiples et l'essence une? Pouvons-nous dire qu'il y a trois Personnes pour une même essence, que les trois Personnes n'ont qu'une même essence, qu'elles sont d'une même essence? (art. 2); nous est-il interdit d'employer au pluriel un des termes essentiels, quand nous l'appliquons aux *trois Personnes*? (art. 3). — Et d'abord, la première question : pouvons-nous dire que les trois Personnes sont d'une même essence?

Article II.

Si l'on peut dire que les trois Personnes sont d'une même essence ?

La portée de cet article et son sens précis nous apparaîtront mieux à mesure que nous en lirons le texte. — Six objections veulent prouver que la proposition dont il s'agit ne saurait être admise et que « nous ne pouvons pas dire que les trois Personnes soient d'une même essence ». — La première cite un texte de « saint Hilaire, dans son livre *des Synodes* » (Exposé de la foi d'Antioche), où il est « dit que le Père et le Fils et l'Esprit-Saint *sont trois par la substance mais non par l'harmonie*. Puis donc que la substance de Dieu est son essence, il n'est pas vrai que les trois Personnes soient d'une même essence ». — La seconde objection fait une remarque que nous avons déjà rencontrée plusieurs fois, et qui consiste à dire que « nous ne devons rien affirmer de Dieu qui ne se trouve pas expressément autorisé par la sainte Écriture, ainsi qu'on le voit par saint Denys, chapitre I des *Noms divins* (de saint Thomas, leç. I). Or, jamais dans l'Écriture sainte il n'est dit que le Père et le Fils et l'Esprit-Saint soient d'une même essence. Donc, nous n'avons pas le droit de le dire nous-mêmes ». — La troisième objection, qui nous vaudra une précieuse réponse de saint Thomas, ne voit pas pourquoi on parle ici d'essence au lieu de parler de nature. C'est qu'en effet « la nature divine est la même chose que l'essence. Pourquoi donc ne pas nous contenter de dire que les trois Personnes sont d'une même nature » ? — La quatrième objection discute la construction de la phrase. Au lieu de dire que les trois Personnes sont d'une même essence, elle voudrait qu'on dise que la même essence est des trois Personnes. Et cela, parce que le sujet possessif n'est pas l'essence, mais bien les Personnes. « Il n'est pas d'usage qu'on dise que la personne est de l'essence; on dit plutôt que l'essence est de la personne. Il semble donc qu'il n'est pas à propos de dire que les trois Personnes sont d'une même essence ». — La cinquième objec-

tion cite l'autorité de « saint Augustin » (dans son livre VII *de la Trinité*, chap. VI), qui « dit que nous ne disons pas que les trois Personnes sont d'une même essence (en latin : *ex una essentia*, au lieu de *unius essentiae*, construisant la phrase avec une préposition marquant l'extraction au lieu de la construire avec le génitif qui marque la possession), afin qu'on ne croie pas que la personne et l'essence ne sont pas la même chose en Dieu. Mais l'inconvénient est le même, qu'on use de la préposition avec le sens d'extraction, ou qu'on use du génitif. Il n'est donc pas possible de dire que les trois Personnes sont d'une même essence ». — La sixième objection rappelle qu' « il faut soigneusement écarter ce qui, dans notre manière de parler, quand il s'agit de Dieu, pourrait être une cause d'erreur. Or, c'est fournir une occasion d'erreur de dire que les trois Personnes sont d'une même essence ou substance. En effet, saint Hilaire dit, dans son livre *des Synodes* (n. 68), que *parler de substance une pour le Père et pour le Fils, ou bien signifie qu'il n'y a qu'un seul subsistant avec deux appellations différentes* (et c'est l'erreur de Sabellius); *ou que le Père et le Fils sont deux résultantes imparfaites d'une première substance maintenant divisée; ou qu'il s'agit d'une troisième substance antérieure qui aura été assumée et absorbée par les deux autres* »; — tout autant de propositions qui sont des erreurs monstrueuses. « Donc, nous ne pouvons pas dire que les trois Personnes soient d'une même essence ».

L'argument *sed contra* est une parole de « saint Augustin, dans son livre II (ou III) *contre Maximin* (ch. XIV) » où il « dit que ce mot ὁμοούσιος adopté dans le Concile de Nicée (en 325) contre les ariens, signifie exactement ceci, que les trois Personnes sont d'une même essence ». — Cet argument *sed contra* nous montre que la question actuelle est loin d'être une question oiseuse. L'autorité même du concile de Nicée n'avait pas suffi pour imposer silence aux disciples d'Arius; et l'on sait que pendant près d'un demi-siècle après ce Concile, les discussions continuèrent très vives et très douloureuses, jusqu'à faire mettre en question, sinon la foi, du moins la prudence et l'énergie du pape saint Libère (352-366), que les semi-ariens de Sirmium

avaient essayé de circonvenir. Ils appuyaient d'une façon équivoque sur le mot ὁμοιούσιος, voulant que le Père et le Fils fussent non pas *de même substance* (ὁμοούσιοι), mais seulement *de substance semblable* (ὁμοιούσιοι).

Au corps de l'article, saint Thomas nous rappelle ce qui a été longuement expliqué plus haut (q. 13), et à quoi nous faisions allusion tout à l'heure (*ad 3um* de l'article précédent), savoir : que « notre intelligence nomme les choses divines, non pas selon qu'elles sont en elles-mêmes, car de cette façon-là, nous ne les connaissons pas ; mais selon le mode que nous en découvrons dans les choses créées. Or, dans les choses » créées et « sensibles » qui nous entourent et « d'où notre entendement tire sa science, les natures spécifiques sont individuées par la matière ; de telle sorte que la nature a raison de forme, et l'individu nous apparaît comme le suppôt de cette forme », c'est-à-dire comme ce en quoi cette forme ou cette nature est subjectée. « De là vient que même en Dieu, quant au mode de signifier, l'essence » nous apparaît comme ayant raison de forme par rapport aux trois Personnes ; elle « est signifiée comme forme des trois Personnes. D'autre part, pour les choses créées, nous disons » sans difficulté, « de quelque forme qu'il s'agisse, qu'*elle est* » à celui ou « *de celui* dont elle est la forme ; c'est ainsi que nous parlons de la santé ou de la beauté de tel homme. Quant à la chose où est subjectée cette forme, nous ne disons pas qu'*elle soit de la forme*, à moins qu'on n'adjoigne un terme adjectif tombant sur cette forme ; c'est ainsi qu'on dira *une femme de grande beauté*, ou *un homme de grande vertu*. Et semblablement, comme, en Dieu, avec la multiplication des Personnes, l'essence reste une, nous disons qu'*une essence est de trois Personnes* et que *trois Personnes sont d'une essence*, en prenant ces génitifs au sens d'une désignation de forme », par convention et selon notre mode de connaître, ainsi qu'il a été dit, car en Dieu il n'y a pas un quelque chose qui ait raison de forme et un quelque chose qui ait raison de suppôt : il n'y a qu'une identique réalité qui correspond, dans sa suréminence, à tout ce qu'il y a, pour la créature, de perfection dans le suppôt et dans la forme, dans le concret et dans l'abstrait.

L'*ad primum* répond que dans le texte de saint Hilaire cité par l'objection, « le mot *substance* est mis pour *hypostase* » ou suppôt; « et non pour *essence* », comme l'objection voulait le faire entendre.

L'*ad secundum* dit que « si dans l'Écriture nous ne trouvons pas exprimé en ces mêmes termes que *les trois Personnes sont d'une même essence*, nous y trouvons l'équivalent et le même sens. C'est ainsi qu'il est dit (en saint Jean, ch. x, v. 30) : *Moi et le Père nous sommes un;* et encore (en saint Jean, ch. x, v. 38; ch. xiv, v. 10) : *Le Père est en Moi et Moi je suis en Lui.* Et l'on pourrait, ajoute saint Thomas, apporter bien d'autres textes qui établissent la même vérité ».

L'*ad tertium*, ainsi que nous l'avons déjà dit à propos de l'objection, est très précieux au point de vue philosophique. Saint Thomas y souligne une distinction fort importante entre le mot *nature* et le mot *essence*. « La nature, observe-t-il, désigne le principe de l'opération » ; Aristote, en effet, définit la nature : *le principe du mouvement en celui où le mouvement se trouve.* Cf. 2e livre des *Physiques*, au commencement. « L'essence, au contraire, vient du mot être. — Il s'ensuit que pourront être dits *d'une même nature* tous les êtres qui conviennent en une même action, comme, par exemple, tous les corps chauds; tandis que ne pourront être dits d'*une même essence* que ceux qui conviennent dans le même être. — Par où l'on voit que l'unité divine est bien mieux exprimée quand nous disons que *les trois Personnes sont d'une même essence*, qu'elle ne le serait en disant qu'elles sont d'*une même nature* ».

L'*ad quartum* explique la fin du corps de l'article et offre, de ce chef, un intérêt tout particulier. « La forme prise d'une façon absolue, dit saint Thomas, a coutume d'être signifiée comme *étant* » à celui ou « *de celui* dont elle est la forme; c'est ainsi que nous disons *la vertu de Pierre.* Au contraire, la chose où se trouve subjectée la forme n'a coutume d'être signifiée comme *étant de la forme* que si nous voulons déterminer ou préciser cette forme. Et alors sont requis deux génitifs dont l'un signifie la forme et l'autre sa détermination. C'est ainsi qu'on dirait : *Pierre est d'une grande vertu* (en latin : *magnae virtutis*). Ou

bien encore on n'aura qu'un génitif, mais qui aura la valeur de deux ; par exemple, si l'on dit (en latin) : *vir sanguinum est iste :* cet homme est un homme de sangs (au génitif pluriel) ; ce qui revient à dire : cet homme est un homme responsable de beaucoup de sang : *effusor multi sanguinis* (avec deux génitifs) ». En français, nous n'avons pas l'équivalent de ce génitif pluriel correspondant à deux génitifs. Mais il est un génitif singulier qui lui correspondrait assez exactement. Nous disons, en effet, couramment : un tel est un homme de vertu, de courage, de travail, de sang ; et nous entendons signifier par là que tel homme a beaucoup de vertu, est d'un grand courage, fournit une somme considérable de travail, se complaît dans l'effusion du sang. — Cela dit, saint Thomas conclut : « Puis donc que l'essence divine est exprimée ou signifiée par mode de forme, relativement aux Personnes divines, on dira très à propos l'*essence de la Personne*. Mais on ne dira pas l'inverse, à moins qu'on n'ajoute un qualificatif pour déterminer l'essence ; comme, par exemple, que le Père est une Personne d'*essence divine ;* ou que les Trois Personnes sont d'*une seule essence* ».

L'*ad quintum* explique pourquoi nous pouvons mettre le génitif, sans pouvoir cependant user de la préposition *ex* ou *de*. En français, nous n'avons qu'une formule, mais qui correspond, dans son unité, au génitif latin et aux prépositions *ex* ou *de*. Nous disons également : *un homme de grande vertu* et *une statue de marbre*. Mais dans un cas, c'est pour marquer la cause formelle, c'est un génitif ; tandis que dans l'autre, c'est pour marquer la matière dont la statue est faite. La formule peut même avoir un troisième sens et désigner la cause efficiente, auquel sens nous disons, par exemple : *un tableau de Rubens*. « La préposition *ex* ou *de*, remarque saint Thomas (et la remarque s'applique à la formule française prise au second et au troisième sens), ne désigne pas le rapport de la cause formelle », comme le génitif (ou la formule française prise au premier sens) ; « elle désigne plutôt le rapport de cause efficiente ou matérielle. Or, la cause efficiente et la cause matérielle se distinguent toujours des êtres par rapport auxquels elles ont raison de cause ; il n'est aucun être, en effet, qui soit sa matière ou sa propre cause efficiente. Il

en est, au contraire, qui sont leur forme ; comme, par exemple, tous les êtres immatériels. Lors donc que nous disons *trois Personnes d'une même essence* (au génitif), comme il n'y a là que le rapport de forme, nous ne signifions pas que les Personnes et l'essence soient choses distinctes; ce qui aurait lieu, si nous prenions la phrase au sens de la préposition *ex* ». En latin, les deux phrases sont d'aspect très différent. Dans un cas, on dit *unius essentiae ;* dans l'autre, ce serait : *ex una essentia*. En français, la formule est extérieurement la même. Nous disons dans les deux cas : *d'une même essence*. Mais cette formule n'est vraie que si elle correspond au génitif latin ; elle serait fausse, si on la prenait au sens de la préposition marquant la cause matérielle. Elle serait fausse prise au sens de cette formule : *une statue de marbre ;* elle est vraie, prise au sens de cette formule : *un homme de grande vertu*.

L'*ad sextum* répond par un autre texte de « saint Hilaire, dans son livre *des Synodes* (num. 85, 86) », où il est « dit que : *ce serait préjudicier aux choses saintes, si, parce qu'elles ne sont pas tenues pour saintes par quelques-uns, elles devaient ne pas être*. Et pareillement, *que le mot* ὁμοούσιος *soit mal compris, peu m'importe, pourvu que moi je l'entende bien. Nous dirons donc que la substance est une en raison de la propriété de la nature qui est engendrée; et non pas en raison d'un partage, ou d'une union, ou d'une communion* ». Le texte que l'objection reproduisait était le grief invoqué par les semi-aériens contre le mot ὁμοούσιος. Saint Hilaire y répond en disant que nous n'avons pas à nous abstenir de ce qui est bien, parce que certains hommes en prennent occasion de mal penser ou de mal dire. La formule que nous défendons est exacte ; tant pis s'il en est qui l'entendent de travers. D'autant que l'Église est là, avec ses Docteurs, pour la leur expliquer.

Après avoir étudié, dans l'article premier, les rapports réels entre l'essence et les Personnes, rapports qui consistent en ce que nous n'avons qu'une seule essence, tandis que nous avons trois Personnes, alors que cependant les Personnes et l'essence sont réellement identiques, nous avons dû étudier la manière de

nous exprimer au sujet de ces rapports réels. Nous venons de voir que rien ne nous interdisait d'user de cette formule, que les trois Personnes sont d'une même essence. — Il nous faut examiner maintenant si nous avons le droit d'employer au pluriel un des termes essentiels, quand nous l'appliquons aux trois Personnes.

C'est l'objet de l'article suivant :

Article III.

Si les termes essentiels se disent au singulier des trois Personnes?

Quatre objections veulent prouver que « les termes essentiels, comme le mot *Dieu*, ne se disent pas au singulier des trois Personnes, mais au pluriel ». — La première arguë au sujet du mot *Dieu*. Ce mot *Dieu* signifie *qui a la nature divine*, comme le mot *homme* signifie *qui a la nature humaine*. Puis donc que les trois Personnes font qu'ils sont trois à avoir la divinité, il s'ensuit que les trois Personnes sont trois Dieux ». — La seconde objection remarque, au sujet de la Genèse, que « dans le chapitre Ier (v. 1), où il est dit qu'*au commencement Dieu créa le ciel et la terre*, le texte hébreu porte *Elohim* », à la place du mot *Dieu :* et ce mot Elohim est un pluriel « qu'on peut traduire par *les Dieux*, ou *les juges ;* pluriel qui est mis là en raison de la pluralité des Personnes. Il s'ensuit donc que les trois Personnes sont *plusieurs Dieux*, et non pas *un seul Dieu* ». — La troisième objection observe que « le mot *chose* ou *réalité*, parce qu'on le dit d'une façon absolue, semble se rattacher à la substance. Or, ce mot se dit au pluriel, des trois Personnes. Saint Augustin, en effet, dans son livre *de la Doctrine chrétienne* (liv. I., ch. v), dit que *les choses*, *les réalités dont nous devons jouir*, *sont le Père. le Fils et le Saint-Esprit.* Donc les autres termes essentiels peuvent se dire aussi, au pluriel, des trois Personnes ». — La quatrième objection fait une parité entre le mot *Dieu* et le mot *Personne*. « De même que le mot *Dieu* signifie *qui a la divinité*, de même le mot *personne* signifie *qui subsiste*

en une nature intellectuelle. Or, nous disons *trois Personnes.* Nous pourrons donc, et pour la même raison, dire aussi *trois Dieux* ».

L'argument *sed contra* cite la fameuse parole du *Deutéronome*, ch. VI (v. 4) : *Écoute, Israël, Iahveh, ton Dieu, Iahveh est un !* — Au sujet de ce texte, Mgr Duchesne, dans son *Histoire ancienne de l'Église* (tome I, 2me édition. page 43), fait la remarque suivante : « Ce *Credo* des juifs modernes comme des juifs antiques exprime ce qu'il y a de plus profond et de plus apparent en même temps dans leur religion ». Puis, rapprochant de cette foi, la foi des premiers chrétiens en la divinité de Jésus-Christ, le Fils, et du Saint-Esprit, il ajoute : « Admettre que Jésus-Christ et l'Esprit-Saint sont Dieu, c'était admettre qu'ils participent à l'essence même du Dieu unique, qu'ils lui sont respectivement identiques, sans cependant être dépourvus de certaines spécialités. Ceci, c'est la Trinité chrétienne, non sans doute à l'état de formulation qu'elle atteindra plus tard et que l'on opposera à des hérésies passagères, mais à l'état où elle pénètre la conscience commune des chrétiens et réclame l'adhésion de leur foi ». Il serait difficile de mieux préciser le caractère fixe et immuable du dogme trinitaire, contrairement aux assertions plus que risquées des critiques évolutionnistes.

Nous retrouvons ici, dès le début du corps de l'article, une distinction capitale que nous avait déjà indiquée saint Thomas à l'article 4 de la question 36, et que nous ne saurions trop retenir. « Parmi les termes essentiels, nous dit saint Thomas, les uns signifient l'essence par mode de substantifs ; les autres, par mode d'adjectifs. Or, ceux qui signifient l'essence par mode de substantifs ne se disent des trois Personnes qu'au singulier, jamais au pluriel ; ceux, au contraire, qui signifient l'essence par mode d'adjectifs, se disent des trois Personnes au pluriel. La raison en est, explique le saint Docteur, que les termes substantifs désignent une chose par mode de substance, tandis que les termes adjectifs ne la désignent que par mode d'accident adhérant à un sujet. Or, la substance, de même qu'elle a l'être par elle-même », en ce sens qu'elle n'a pas besoin d'un sujet pour exister, « ainsi elle a, par elle-même, l'unité ou la multipli-

cité. C'est pourquoi le singulier ou le pluriel d'un terme substantif se prend en raison de la forme signifiée par le nom. Il n'en va pas de même pour les accidents. Les accidents n'ont l'être que dans le sujet; et pareillement, c'est du sujet qu'ils tirent leur raison d'un ou de multiples. Aussi bien, le singulier ou le pluriel, pour les termes adjectifs, se prend en raison du suppôt ou du sujet ». C'est-à-dire, comme l'explique très bien Cajétan, que pour la pluralité des termes adjectifs, il suffit de la pluralité des suppôts ou des sujets, tandis que pour la pluralité des termes substantifs, la pluralité des suppôts ne suffit pas, il y faut aussi la pluralité des formes ou des natures.

Ceci posé, remarquons que « dans les créatures, on ne trouve pas une seule forme » ou une seule nature « pour plusieurs suppôts, à moins qu'il ne s'agisse d'une simple unité d'ordre, comme, par exemple, la forme d'une multitude rangée par ordre; aussi, les termes destinés à signifier une telle forme, s'ils sont substantifs, se disent de plusieurs au singulier, mais non s'ils sont adjectifs. Nous disons, en effet, que plusieurs hommes sont un *collège*, une *armée*, un *peuple* », tous ces termes restant au singulier, parce qu'ils sont substantifs; « et nous disons », avec le mot au pluriel, parce qu'il est adjectif, « que plusieurs hommes sont *collégiaux* ». Il est un mot, en français, qui fait bien saisir la différence : nous dirons de plusieurs hommes qu'ils forment une *assemblée* (au singulier, parce que substantif), et qu'ils sont *assemblés* (au pluriel, parce que le terme est adjectif). — « En Dieu, l'essence divine est désignée par mode de forme, ainsi qu'il a été dit (à l'article précédent). Or, cette forme est simple et souverainement une, selon que nous l'avons démontré plus haut (q. 3, art. 7; q. 11, art. 4). Il faudra donc que les termes désignant l'essence divine par mode de substantifs se disent au singulier et nullement au pluriel, quand on les applique aux trois Personnes divines. Voilà donc, poursuit saint Thomas, la raison pour laquelle nous disons de Socrate, de Platon, de Cicéron, qu'ils sont trois hommes, tandis que pour le Père, le Fils et le Saint-Esprit, nous ne disons pas qu'ils soient trois Dieux, mais nous disons qu'ils sont un seul Dieu : c'est que dans les trois suppôts de la nature humaine se trouvent

trois natures humaines, tandis que dans les trois Personnes » divines, « il n'y a qu'une seule divine essence. Quant aux termes qui signifient l'essence par mode d'adjectifs, nous les dirons, au pluriel, des trois Personnes, en raison de la pluralité des suppôts. C'est ainsi que nous dirons qu'ils sont trois à exister, trois à être *sages*, trois à être *éternels*, et *increés*, et *immenses*, en prenant ces mots dans le sens d'adjectifs. Si, au contraire, on les prenait comme substantifs, il faudrait dire, avec saint Athanase (dans le Symbole qui porte son nom), qu'ils ne sont qu'un *increé*, un *immense*, un *éternel* ». — On voit, par ces explications de saint Thomas, avec quelle prudence il faut veiller sur le sens de nos expressions ou de nos formules, quand nous parlons du mystère de la Très Sainte Trinité.

L'*ad primum* observe que « si le mot *Dieu* signifie *qui a la divinité* », c'est-à-dire : revient au même quant au sens, « cependant le mode de signifier n'est pas le même ». Dans un cas, « avec le mot *Dieu*, nous avons un substantif», dans l'autre, « avec l'expression *ayant la divinité*, nous avons un adjectif. Et de là vient que s'il est vrai qu'ils sont trois *à avoir la divinité*, il ne s'ensuit pourtant pas qu'ils soient *trois Dieux* ». Nous ne pouvons pas dire qu'ils soient trois à *être Dieux*, comme nous disons qu'ils sont trois à *être sages*, dans le sens que nous avons expliqué, parce que le mot *Dieu* ne se prend que comme substantif et jamais comme adjectif.

L'*ad secundum* fait observer que « suivant les diverses langues, on a divers modes de parler. Aussi bien, de même qu'en raison de la pluralité des suppôts, les Grecs disent *trois hypostases*, de même, et pour la même raison, il est dit, au pluriel, dans l'hébreu, *Elohim*. Pour nous, ajoute saint Thomas, nous ne disons, au pluriel, ni *Dieux* ni *substances*, pour éviter toute pluralité en ce qui touche à la substance ». — On pourrait dire aussi que le mot *Elohim* des Hébreux n'est qu'un pluriel de dignité ou de majesté.

L'*ad tertium* répond que « le mot *chose* est un des transcendentaux », tels que l'*être*, le *bien*, le *beau*, le *vrai*. Il s'applique donc, soit à l'essence, soit aux relations, en Dieu. Il n'appartient pas à telle ou telle catégorie de dénominations ; il les

domine toutes. « Par suite, quand on l'appliquera aux relations, on pourra, en Dieu, le mettre au pluriel » et parler de réalités multiples. « Si, au contraire, on l'applique à la substance, il ne pourra se dire qu'au singulier » : nous parlerons, dans ce cas, de réalité une. « Aussi bien, remarque saint Thomas, saint Augustin lui-même, dans l'endroit que citait l'objection, ajoute que *la même Trinité est une certaine souveraine réalité une* ». — Cet *ad tertium* précise d'une façon très nette, en le résumant, ce que nous avions dit plus haut, à la suite de Capréolus, relativement au sens du mot *chose* ou *réalité,* quand nous l'appliquons à Dieu (Cf. q. 32, art. 3.)

L'*ad quartum* dit que « la forme signifiée par le mot *personne* n'est pas l'essence ou la nature, mais la *personnalité*. Et donc, puisqu'en Dieu se trouvent trois personnalités, c'est-à-dire trois propriétés personnelles, dans le Père et le Fils et le Saint-Esprit, ce n'est pas au singulier mais au pluriel que nous dirons ce mot des trois ». Nous devrons dire trois Personnes, parce que la forme désignée par le mot *personne* est multiple en Dieu ; mais nous ne dirons pas trois Dieux, parce que la forme désignée par le mot *Dieu* est souverainement une. Nous avons dit, en effet, que les termes qui signifient par mode de substantifs ne peuvent se multiplier que si la forme est multiple. Remarquons d'ailleurs qu'il y a une différence, dans le fait de signifier par mode de substantif, entre le mot *Dieu* et le mot *Personne*. Le mot Dieu signifie directement la substance sous forme concrète. Le mot Personne signifie directement la subsistence, selon qu'on la trouve en telle substance, la substance raisonnable. Et parce que la substance est une, en Dieu, tandis que les subsistences sont multiples, de là encore une différence complète entre le mot Dieu et le mot Personne, selon qu'il s'agit de les employer au singulier ou au pluriel.

Les termes qui signifient l'essence par mode d'adjectifs se peuvent dire au pluriel en Dieu, en raison de la multiplicité des Personnes ; les termes qui signifient l'essence par mode de substantifs ne le peuvent pas, à cause de l'unité de forme. —

Nous avons vu les rapports réels qui existent entre l'essence et les Personnes, et la manière dont nous devons nous exprimer, étant donnés ces rapports. Examinons maintenant quels rapports logiques et grammaticaux peuvent exister entre les termes personnels et les termes essentiels, pris d'abord au sens propre (art. 4-6), puis au sens approprié (art. 7-8). — D'abord, au sens propre. Il s'agit de comparer les termes notionnels et les termes personnels aux termes essentiels. Premièrement, les termes notionnels (art. 4-5); secondement, les termes personnels (art. 6). On peut comparer les termes notionnels aux termes essentiels, en prenant ces derniers, soit d'une façon concrète (art. 4), soit d'une façon abstraite (art. 5). — D'abord, d'une façon concrète.

C'est l'objet de l'article suivant.

Article IV.

Si les termes essentiels concrets peuvent être mis pour la Personne?

Ce titre n'est pas tout à fait le même que le titre correspondant placé en tête de la question. Dans le sommaire de la question, saint Thomas nous annonçait le présent article en ces termes : *Si les adjectifs notionnels, ou les verbes, ou les participes, peuvent se dire des noms essentiels pris d'une façon concrète?* Sous une forme différente, les deux titres reviennent absolument au même. — Cinq objections veulent prouver que « les termes essentiels concrets ne peuvent pas être mis pour la Personne », ou que les termes notionnels ne peuvent pas se dire des termes essentiels pris d'une façon concrète. « C'est ainsi que cette proposition ne serait pas vraie : *Dieu engendre Dieu* » : le mot *Dieu*, en effet, qui est sujet dans cette phrase, est un terme essentiel pris d'une façon concrète; et le mot *engendre* qui lui est appliqué est un terme notionnel. — La première objection s'appuie sur un adage reçu par tous les logiciens, savoir qu'« *un terme singulier signifie cela même pour quoi on le met.* Or, ce

mot *Dieu* est un terme singulier, semble-t-il, puisqu'on ne peut pas le dire au pluriel, ainsi que nous l'avons montré (art. précéd.). Puis donc qu'il signifie l'essence, il semble bien qu'il ne peut être mis que pour elle, et nullement pour la Personne ». — La seconde objection remarque qu'« un terme mis comme sujet n'est pas restreint par un terme mis comme attribut, en raison de sa signification ; il ne l'est qu'en raison du temps connoté. Or, quand je dis *Dieu crée*, ce terme *Dieu* est mis pour l'essence. Il ne peut donc pas arriver à être mis pour la Personne, en raison d'un attribut notionnel ». — La troisième objection dit : « Si », en raison du Père et « parce que le Père engendre, cette proposition, *Dieu engendre*, est vraie, pareillement », en raison du Fils et « parce que le Fils n'engendre pas, cette autre proposition sera vraie : *Dieu n'engendre pas.* Nous aurons donc Dieu qui engendre et Dieu qui n'engendre pas; d'où il suit, semble-t-il, que nous avons deux Dieux ». — La quatrième objection insiste dans le même sens : « Si Dieu engendre Dieu, ou c'est un Dieu qui est Lui-même ou c'est un autre Dieu. Ce n'est pas Lui-même Dieu; car, au témoignage de saint Augustin, dans son livre I *de la Trinité* (chap. I), *aucun être ne s'engendre lui-même.* Ni un autre Dieu, puisqu'il n'y a qu'un seul Dieu. Par conséquent, cette proposition *Dieu engendre Dieu* est fausse ». — La cinquième objection insiste encore. « Si Dieu engendre Dieu, dit-elle, ou c'est Dieu qui est Dieu le Père, ou c'est Dieu qui n'est pas Dieu le Père. Si c'est Dieu qui est Dieu le Père, Dieu le Père sera engendré. Et si c'est Dieu qui n'est pas Dieu le Père, il y a un Dieu qui n'est pas Dieu le Père; ce qui est faux. Donc, on ne peut pas dire que Dieu engendre Dieu ». Il n'est pas vrai qu'on puisse dire un terme notionnel quelconque d'un terme essentiel pris au concret.

L'argument *sed contra* se contente de citer la parole du symbole : *Deum de Deo, Dieu de Dieu.* On ne pouvait choisir un meilleur texte, puisque le mot *Dieu*, terme essentiel pris d'une façon concrète, y est mis, les deux fois, pour les Personnes divines : d'abord, pour la Personne du Fils et ensuite pour la Personne du Père. On pourrait citer encore le 1er verset de l'Évangile de saint Jean : *le Verbe était en Dieu*, où le mot *Dieu* est

mis pour la Personne du Père. Il en est de même dans cet autre texte du même Évangile, chap. II, v. 16 : *c'est ainsi que Dieu a aimé le monde, au point de donner son Fils unique* ; et pareillement, dans tous les textes où le Verbe est appelé *Fils de Dieu*. Chaque fois aussi que nous nommons la Très sainte Vierge *Mère de Dieu*, le mot *Dieu* est pris pour la Personne du Fils.

Le corps de l'article est très précieux, surtout en raison des applications de sa doctrine que saint Thomas y fera à la fin. Au début, saint Thomas signale « certains » auteurs qui « ont dit que le mot *Dieu* et tous les termes semblables, proprement et selon leur nature, ne sont mis que pour l'essence divine ; mais que si on leur adjoint un terme notionnel, ils peuvent être amenés à être mis pour l'une des Personnes. Cette opinion, ajoute saint Thomas, paraît avoir eu pour principe la considération de la simplicité divine, en raison de laquelle c'est une même chose en Dieu que la chose possédée et le sujet qui possède; d'où il résulte que le sujet de la divinité, signifié par le mot *Dieu*, est identique à la divinité elle-même ». Saint Thomas n'a garde de contredire cette doctrine qu'il a si nettement enseignée plus haut (q. 3). « Mais » il n'admet pas les conséquences qu'on en voudrait tirer ici; car « lorsqu'il s'agit de propriété dans l'expression, il n'y a pas seulement à considérer que la chose signifiée; il faut tenir compte aussi du mode de signifier. Et précisément, parce que le mot *Dieu* signifie la divine essence comme en un sujet qui l'a, de même que le mot *homme* signifie l'humanité » reçue « en un suppot », en un sujet, « d'autres » auteurs « ont dit, et leur sentiment est meilleur, que le mot *Dieu*, en raison de son mode de signifier, a de pouvoir, même dans son acception propre, être mis pour la Personne, exactement comme le mot *homme* » peut être mis pour la personne humaine.

« Il suit de là, conclut saint Thomas, que parfois le mot *Dieu* sera mis pour l'essence, comme si l'on dit : *Dieu crée*; dans ce cas, en effet, l'attribut convient au sujet en raison de la forme signifiée, qui est la divinité. D'autres fois, il sera mis pour les Personnes : tantôt pour une seule, comme si l'on dit : *Dieu engendre* » ; il n'y a, en effet, que la Personne du Père qui engendre; « tantôt pour deux, comme si l'on dit : *Dieu est*

principe de spiration » ; c'est, en effet, au Père et au Fils que cela convient ; « tantôt pour les trois, comme quand on dit : *Au Roi des siècles immortel et invisible, au seul Dieu honneur et gloire* », 1re Épître à *Timothée*, ch. 1 (v. 17).

Cette fin du corps de l'article, nous l'avons déjà fait remarquer, offre un intérêt tout particulier. Elle nous sert à mieux comprendre le sens des diverses prières par lesquelles, dans la liturgie elle-même, nous nous adressons à Dieu, tantôt au Père, tantôt au Fils, tantôt au Saint-Esprit, fréquemment aux trois réunis, surtout dans l'acception ordinaire du mot *Dieu*, comme quand nous disons : *mon Dieu, ayez pitié de moi*. Dans ce cas, en effet, et dans tous les cas analogues, c'est aux trois Personnes simultanément que nous nous adressons. — Et nous trouvons ici une confirmation indirecte de ce que nous avons dit plus haut au sujet de la théorie d'une personnalité commune et générale correspondant au mot *Dieu*. Cette personnalité commune ne peut pas être admise. Il n'y a que deux manières d'entendre la personnalité en Dieu : ou comme l'entendent les déistes qui n'ont pas la notion de la Trinité et qui s'adressent à Dieu comme s'Il n'était qu'une seule Personne ; ou comme l'entendent les chrétiens qui savent par la foi qu'en l'unité d'une même nature ils sont trois à recevoir nos adorations et nos supplications. Par où nous pouvons de nouveau nous convaincre que le mot *Dieu* n'a pas la même portée selon qu'il est dit par un simple déiste ou selon qu'il est dit par un chrétien, ainsi que le voulait, à tort, le P. Billot [Cf. q. 30, art. 4].

L'*ad primum* répond que sans doute « le mot *Dieu* convient avec les termes singuliers, en ceci que la forme signifiée n'est pas multiple » ; nous n'avons en Dieu qu'une seule et même nature divine. « Mais cependant il convient aussi avec les noms communs en ce que la forme signifiée se trouve en plusieurs suppôts » ; ils sont trois à avoir la même nature divine. « Et de là vient qu'il n'est point nécessaire que ce mot soit toujours mis pour l'essence qu'il signifie ». Il peut être mis aussi pour les Personnes, à cause de son mode de signifier, ainsi qu'il a été dit au corps de l'article.

L'*ad secundum* fait observer que « l'objection porte contre »

les tenants de la première opinion mentionnée au corps de l'article, contre « ceux qui disaient que le mot *Dieu* ne peut pas naturellement » et selon son acception propre, « être mis pour les Personnes ».

L'*ad tertium* dit que « dans le fait d'être mis pour la personne, il n'en est pas de même du mot *Dieu* et du mot *homme*. Dès là, en effet, que la forme signifiée par le mot *homme*, c'est-à-dire la nature humaine, est réellement » multiple ou « divisée en raison des divers suppôts, il s'ensuit que le mot *homme* pourra de soi être mis pour la personne, alors même qu'on n'ajoutera rien qui le détermine à la personne qui est un suppôt distinct. L'unité, au contraire, ou la communauté de la nature humaine n'est pas quelque chose de réel ; elle n'est que dans la perception de notre esprit » ; elle n'est pas, en tant que telle, c'est-à-dire sous sa raison d'universel, quelque chose qui existe en dehors de l'intelligence : elle est un rapport que l'intelligence perçoit et forme même en quelque sorte au dedans d'elle-même. « Il s'ensuit que le mot *homme* ne sera mis pour la nature commune » ou universelle « qu'en raison d'un quelque chose qu'on ajoute et qui exige ce sens déterminé, comme si l'on dit : *l'homme est une espèce* ». Dans ce cas, en effet, le mot *espèce* qui est un terme de logique, ayant trait aux universaux, montre que le mot *homme*, dans le sujet de la phrase, est lui aussi un terme de logique, désignant, non pas tel individu de la nature humaine, mais cette nature humaine en général ou à l'état d'universel.

« Il n'en va pas de même pour le mot *Dieu*. La forme signifiée par ce mot, savoir l'essence divine, est réellement une et commune. Il s'ensuit que le terme *Dieu* sera mis de soi », premièrement et directement, « pour elle. Ce n'est qu'en raison de quelque chose d'adjoint qu'il pourra être déterminé à tenir la place des Personnes » qui sont multiples. Par exemple, si l'on dit : *Dieu engendre*, l'acte notionnel « marqué par le mot *engendre* prouve que le mot *Dieu* », dans cette proposition, « est mis pour la Personne du Père » : en Dieu, en effet, il n'y a que la Personne du Père qui engendre. « Que si l'on dit » simplement : « *Dieu n'engendre pas*, comme il n'est rien », dans cette

proposition, « qui détermine le mot *Dieu* à la Personne du Fils, il semblera qu'on donne à entendre, par là, que le fait d'engendrer répugne à la nature divine » ; et ceci est faux. On ne peut donc pas admettre cette formule. On ne le pourrait et « la proposition ne deviendrait vraie, que si l'on ajoute quelque chose disant ordre à la Personne du Fils ; par exemple, si l'on disait : *Dieu engendré n'engendre pas* » : le mot *engendré*, en effet, qui est ajouté au mot *Dieu*, détermine ce dernier à signifier la Personne du Fils ; car il n'y a que le Fils qui soit engendré, en Dieu.

« Donc, conclut la réponse, il ne s'ensuit pas qu'on puisse dire », comme le voulait l'objection : « *il y a Dieu qui engendre*, et *il y a Dieu qui n'engendre pas*, à moins qu'on n'ajoute quelque chose qui ait trait aux Personnes ; par exemple, si l'on dit : *le Père est Dieu qui engendre* et *le Fils est Dieu qui n'engendre pas*. Et alors il ne s'ensuit plus », comme le voulait toujours l'objection, « que nous ayons plusieurs Dieux ; car le Père et le Fils ne sont qu'un seul Dieu, ainsi qu'il a été dit » (article précédent).

L'*ad quartum* n'accorde aucune des deux parties du dilemme que faisait l'objection. Il déclare que « cette proposition est fausse : *le Père s'engendre Lui-même Dieu*, parce qu'il y a là une particule marquant la réciprocité et se référant au même suppôt », à la même personne ; c'est un pronom personnel engageant la Personne du Père et en faisant le sujet sur lequel tombe l'action du verbe actif *engendrer* ; or, il est faux que la Personne du Père soit engendrée. « Et ceci ne va pas contre l'autorité de saint Augustin, disant, dans sa lettre *à Maxime* (lettre CLXX, ou LXXVI) que *Dieu le Père engendre alterum se* (en latin) ; parce que, dans cette phrase, le pronom *se* peut s'entendre à l'ablatif, et alors le sens est que le *Père engendre un autre que soi ;* ou à l'accusatif, indiquant un simple rapport, et dans ce cas il se réfère à l'identité de nature ; le sens est que le Père engendre quelqu'un qui lui est tout à fait semblable » ; nous dirions en français : *Il engendre un autre Lui-même.* « Cette expression » qui se dit, en ce sens, couramment dans notre langue, n'en est pas moins, comme le remarque ici saint

Thomas, « une locution qui ne se prend pas au sens propre » ou à la lettre, « mais qui est plutôt emphatique ». — Quant à l'autre partie du dilemme, portant sur « cette proposition : *le Père engendre un autre Dieu* », saint Thomas déclare qu'elle « est également fausse ; parce que, s'il est vrai, et nous l'avons accordé nous-même plus haut (q. 31, art, 2), que *le Fils est un autre que le Père,* il n'est pas vrai cependant de dire qu'Il soit *un autre Dieu.* Dans cette seconde formule, en effet, l'adjectif *autre* tombe avec ce qu'il signifie sur le substantif *Dieu* ; et le sens serait alors qu'il y a distinction » ou multiplicité « dans la nature divine elle-même. Il en est cependant qui ont concédé cette proposition : *le Père engendre un autre Dieu.* Pour eux, le mot *autre* était substantif » et ne portait pas sur le mot *Dieu :* « le mot *Dieu* n'était qu'apposé au mot *autre* » ; et cela reviendrait à dire *un autre qui est Dieu.* Dans ce cas, la proposition serait vraie. Mais, observe saint Thomas, « cette manière de parler est impropre, et il la faut éviter pour ne pas donner occasion de se tromper ».

L'*ad quintum* n'accepte pas la formule : *Dieu engendre un Dieu qui est Dieu le Père.* « Cette formule est fausse ; parce que le mot *Père* juxtaposé, dans la phrase, au mot *Dieu*, restreint le sens de ce dernier et le limite à signifier seulement la Personne du Père ; le sens est alors : *Il engendre un Dieu qui est le Père Lui-même* ; ce qui indiquerait que le Père est engendré ; chose tout à fait fausse. Aussi bien est-ce la proposition négative qui est la vraie : *Il engendre un Dieu qui n'est pas Dieu le Père* — Si pourtant on entendait la phrase non pas au sens d'une juxtaposition, mais plutôt en sous-entendant un supplément de formule, ce serait, au contraire, la proposition affirmative qui demeurerait vraie, et la proposition négative deviendrait fausse. Le sens serait alors : *Il engendre un Dieu qui est le Dieu qui est le Père* ». Il est de foi, en effet, que le Dieu engendré, ou le Fils, est le même Dieu que le Dieu qui engendre et qui est le Père ; car il n'y a pas deux Dieux ou trois Dieux, mais un seul Dieu. Le Dieu qui engendre n'est pas le Dieu qui est engendré ; mais le Dieu engendré et le Dieu qui engendre sont un seul et même Dieu. Dans ce dernier cas, le mot *Dieu* ne signifie plus les Per-

sonnes, comme lorsque nous disons *le Dieu qui engendre* ou *le Dieu engendré*; il signifie directement la nature divine. « Mais, observe saint Thomas, une telle explication est forcée. Et voilà pourquoi il est mieux de nier purement et simplement la proposition affirmative et d'accorder la proposition négative ». On ne doit pas dire que *Dieu engendre le Dieu qui est Dieu le Père*. Il faut dire, au contraire, que *Dieu engendre un Dieu qui n'est pas Dieu le Père*.

« Cependant, remarque saint Thomas, Prépositivus » [Cf. sur cet auteur ce qui a été dit, q. 32, art. 2] a prétendu que cette seconde formule n'était pas plus vraie que la première : il « a dit que la proposition négative et la proposition affirmative étaient également fausses ». Il en donnait pour raison, que « le pronom relatif *qui*, se réfère, dans la proposition négative, non pas seulement au suppôt ou à la personne, comme cela peut être dans la proposition affirmative, mais tout à la fois au suppôt et à la chose signifiée », c'est-à-dire à la nature. « Il suit de là qu'on a, comme sens, pour la proposition affirmative, que d'être Dieu le Père convient à la Personne du Fils; et, pour la proposition négative, que d'être Dieu le Père n'est pas seulement écarté de la Personne du Fils, mais aussi de sa divinité ». Et les deux acceptions, en effet, sont entièrement fausses. — « Mais cette interprétation, reprend saint Thomas, paraît déraisonnable; car, au témoignage d'Aristote (en son livre du *Périhermenias*, ch. VI, n° 3; de saint Thomas, liv. I, leç. 10), la négation peut parfaitement tomber sur le même sujet sur lequel porte l'affirmation ». Il n'y a donc pas à s'arrêter à l'observation de Prépositivus.

Les termes notionnels, adjectifs, verbes, participes, se peuvent dire des termes essentiels concrets, ou, ce qui revient au même, les termes essentiels concrets peuvent tenir la place des Personnes. — En est-il de même pour les termes essentiels abstraits? Si nous pouvons dire que *Dieu engendre*, pouvons-nous dire également que l'*Essence* ou *la Divinité engendre*?

Telle est la question qui se pose maintenant et que saint Thomas examine à l'article qui suit.

Article V.

Si les termes essentiels, signifiés d'une façon abstraite, peuvent être mis pour la Personne?

Nous ferons pour ce titre la même remarque que pour le précédent. Il diffère, dans la forme, de celui qui lui correspond dans le sommaire de la question ; mais, au fond, les deux titres reviennent au même. — Six objections veulent prouver que « les termes essentiels, signifiés d'une façon abstraite, peuvent être mis pour la Personne, de telle sorte que cette proposition soit vraie : l'*Essence* ou la *Divinité engendre* l'Essence. » — La première objection cite un texte de saint Augustin, dans le VIIe livre *de la Trinité* (ch. II), où nous trouvons ces paroles : *Le Père et le Fils sont une même Sagesse, parce qu'ils sont une même Essence, et également Sagesse de Sagesse comme Essence d'Essence.* — La seconde objection ne voit pas comment le Fils pourrait être engendré sans que l'essence le fût. « Chez nous, en effet, quand nous sommes nous-mêmes engendrés ou détruits, tout ce qui est en nous est aussi détruit ou engendré. Or, le Fils est engendré. Puis donc que l'Essence divine est en Lui, il faut aussi, semble-t-il, qu'elle soit elle-même engendrée ». — La troisième objection rappelle que « Dieu et l'Essence divine sont la même chose, ainsi qu'il ressort de ce qui a été-dit plus haut (q. 3, art. 3). Or, nous disons : *Dieu engendre Dieu*, ainsi qu'il a été dit (à l'article précédent). Donc cette proposition est vraie : l'*Essence engendre l'Essence* ». — La quatrième objection remarque que « tout ce qui se dit d'un être peut tenir la place de cet être. Or, l'essence divine » se dit du Père ; elle « est le Père. Donc elle pourra tenir la place du Père ; et, par suite, nous pourrons dire que l'*Essence engendre* », comme nous disons que *le Père engendre* ». — La cinquième objection dit : « L'Essence est une chose qui engendre, puisqu'elle est le Père qui engendre. Si donc l'Essence n'engendre pas, l'Essence sera une chose qui engendre et qui n'engendre pas ; ce qui est impossible ». Donc, il est vrai de dire que l'Essence engendre. — La sixième objection arguë

d'une parole de « saint Augustin » qui « dit, dans son IVe livre *de la Trinité* (ch. XX), que *le Père est le principe de toute la Divinité*. Or, le Père n'est principe qu'en tant qu'Il engendre, ou qu'Il produit, par voie de spiration. Donc, il demeure vrai que le Père engendre ou spire la Divinité », c'est-à-dire l'Essence.

L'argument *sed contra* est une autre parole de « saint Augustin disant, dans le Ier livre *de la Trinité* (ch. I), qu'*aucun être ne s'engendre lui-même*. Or, si l'Essence engendre l'Essence, elle ne s'engendre qu'elle-même, n'y ayant rien, en Dieu, qui se distingue de l'Essence », avec laquelle, au contraire, tout s'identifie selon la réalité. « Il s'ensuit que l'Essence n'engendre pas l'Essence ».

Saint Thomas nous prévient, au début du corps de l'article, que, « sur le point qui nous occupe, l'abbé Joachim (de Cîteaux, † en 1202) a erré. Il voulait que si nous disons : *Dieu engendre Dieu*, nous disions aussi : l'*Essence engendre l'Essence*, observant qu'en raison de la simplicité divine, Dieu n'est pas autre chose que la divine Essence. — Mais en cela il se trompait, ajoute saint Thomas. C'est qu'en effet, ainsi que nous l'avons fait remarquer à l'article précédent, quand il s'agit de la vérité d'une locution, il n'y a pas qu'à tenir compte des choses signifiées ; il faut prendre garde aussi au mode de signifier. Or, bien qu'en réalité *la Divinité* et *Dieu* soient une même chose, cependant le mode de signifier n'est pas le même dans les deux cas. Le mot *Dieu*, en effet, parce qu'il signifie l'Essence divine comme en un sujet qui l'a, aura naturellement et en vertu de son mode de signifier, de pouvoir être mis pour la Personne. D'où il suit que tout ce qui est le propre des Personnes pourra se dire du mot *Dieu* ; par exemple, que *Dieu est engendré* ou qu'Il *engendre*, ainsi qu'il a été expliqué (article précédent). Au contraire, le mot *Essence* n'a pas, de son mode de signifier, qu'il soit mis pour la Personne. Il signifie, en effet, l'Essence à l'état de forme abstraite » ; or, l'abstrait se distingue du concret et du subsistant, auquel la Personne appartient : la personne, en effet, ou l'individu, est tout ce qu'il y a de plus subsistant et de plus concret, en excluant de ce dernier mot, quand il s'agit des êtres spirituels, et à plus forte raison de Dieu, l'imperfection qu'il a dans

la désignation des êtres matériels [Cf. ce que nous avons dit plus haut des termes abstraits et des termes concrets, appliqués à Dieu; q. 3, art. 3, *ad 1um*). « Par conséquent, ce qui est le propre des Personnes et qui fait qu'elles se distinguent les unes des autres, ne peut pas se dire de l'Essence; car ce serait dire qu'il y a dans l'Essence divine » et pour elle « les mêmes distinctions qui sont dans les Personnes ». Or, cela même est la destruction du mystère, puisque les Personnes étant multiples, il s'ensuivrait que l'Essence l'est aussi. Ce serait la négation de l'unité d'Essence en Dieu. Ce serait, par suite, la négation de Dieu, la négation de tout. — On voit, par là, l'importance de cette question. que d'aucuns, et entre autres l'abbé Joachim, affectaient ou pourraient affecter de ne considérer que comme une question de mots.

L'*ad primum* débute par une remarque vraiment d'or, et que nous ne saurions trop retenir. Elle est on ne peut plus précieuse comme règle d'interprétation patristique. Saint Thomas nous dit, au sujet de la parole de saint Augustin citée par l'objection, que « parfois » les Pères et « les saints Docteurs », pour mettre plus en relief tel ou tel point de doctrine qu'ils voulaient accentuer, et, ici, dans le cas qui nous occupe, « pour » bien « marquer l'unité de l'essence et de la personne » en Dieu, « ont usé d'expressions plus fortes que la propriété des termes ne le comporterait — *expressius locuti sunt quam proprietas locutionis patiatur* ». Cela ne prouve pas, comme voudraient le conclure, avec si peu de droit et de respect, beaucoup de critiques et d'historiens, que ces Pères ou ces Docteurs aient eu dans leur esprit une pensée fausse, surtout quand il s'agit des points essentiels de notre foi. Cela prouve simplement, ou bien que les mots dont ils ont usé n'avaient pas pour eux le sens plus précis et plus déterminé qu'ils ont eu dans la suite, ou bien qu'ils les prenaient d'une façon plutôt oratoire et quelquefois aussi elliptique, c'est-à-dire en supposant certains mots explicatifs qu'ils ne disaient pas mais qu'ils sous-entendaient. C'est ce qui fait dire ici à saint Thomas, avec tant de sagesse, que « ces sortes d'expressions » que l'on rencontre ainsi chez les Pères ou les Docteurs « ne doivent pas être exploitées » contre leurs auteurs ou contre la vérité

catholique, mais qu'« il faut les expliquer ». Et, « par exemple », dans le cas présent, « nous expliquerons les mots abstraits » de saint Augustin « au sens des mots concrets » qui leur correspondent, « ou encore au sens des termes personnels. Dire : *essence d'essence* ou *sagesse de sagesse*, revient à dire : *le Fils, qui est essence et sagesse, est du Père qui est essence et sagesse* ». Et c'était là, à n'en pas douter, le sens que saint Augustin voulait donner à ces mots. — Saint Thomas ajoute, en finissant, une remarque où il nous avertit que, « même parmi les termes abstraits, il y a un certain ordre dont il faut tenir compte. Ceux de ces termes qui se rapportent à l'action diront un ordre plus immédiat à la Personne ; car les actes sont le propre des individus ou des suppôts. Aussi bien serait-il moins impropre de dire : *nature de nature* ou *sagesse de sagesse*, que dire : *essence d'essence* ». Le mot *essence* se rapporte exclusivement à l'*être ;* tandis que le mot *nature* inclut déjà l'idée d'opération, ainsi que nous l'avons noté plus haut, au cours même de la question présente (art. 2, *ad 3um*). Également, le mot *sagesse*, comme le mot *nature*, dit ordre à l'action, puisque la sagesse est le principe des actes sages.

L'*ad secundum* explique la difficulté que soulevait l'objection, par cette différence que, « dans les créatures, le terme de la génération ne reçoit pas une nature qui soit numériquement la même que celle du principe qui l'engendre ; c'est une seconde nature qui reçoit l'être à nouveau, en lui, par la génération, et qui cesse d'être quand le sujet se corrompt. Et de là vient qu'en effet, accidentellement » ou par occasion, « elle est dite être engendrée ou se corrompre » ; elle s'engendre ou se corrompt, à l'occasion du sujet en qui elle se trouve et qui, lui, directement, est dit se corrompre ou être engendré. « Mais » en Dieu il n'en est pas de même. « Le Dieu engendré reçoit la même nature numériquement qui est en Celui qui l'engendre. Et voilà pourquoi la nature divine, dans le Fils, n'est aucunement engendrée ; elle ne l'est ni » directement ou « de soi, ni accidentellement » ou par occasion. Elle ne reçoit rien par la génération du Fils, puisqu'elle est dans le Fils de tous points la même que dans le Père, non seulement au point de vue spécifique, mais aussi nu-

mériquement. Seule, la Personne du Fils est engendrée, qui reçoit précisément cette même nature qui est dans le Père.

L'*ad tertium* remarque que « si Dieu et l'essence divine sont une même réalité, cependant, en raison du mode de signifier qui n'est pas le même, nous devons parler différemment de l'un et de l'autre ».

L'*ad quartum* observe que « l'essence divine se dit du Père par mode d'identité, en raison de l'absolue simplicité divine; mais comme le mode de signifier est différent, il ne s'ensuit pas que l'une puisse tenir la place de l'autre dans la proposition. La raison invoquée par l'objection ne vaudrait que si l'essence se disait du Père, comme l'universel du particulier », à la manière dont on dit, par exemple, de tel individu qu'il est homme. Mais ce n'est pas le cas ici, la nature divine n'ayant aucunement la raison d'universel par rapport à chacune des Personnes divines, avec lesquelles, au contraire, elle s'identifie de tous points dans la réalité. La seule différence qui soit ici, est dans le mode de signifier, provenant lui-même d'une différence de raison ou d'aspect, ainsi qu'il a été dit [Cf. q. 28, 29].

L'*ad quintum* n'accepte pas le reproche de contradiction que l'objection nous faisait. Saint Thomas en appelle de nouveau à « la différence qui existe entre les termes substantifs et les termes adjectifs ». Cette différence « consiste en ce que les termes substantifs portent avec eux leur suppôt ; les termes adjectifs, au contraire, appliquent à un substantif ce qu'ils signifient. De là vient qu'on dit, en logique, que *les substantifs jouent le rôle de suppôts,* tandis que *les adjectifs appliquent.* Par conséquent, les termes personnels substantifs peuvent se dire de l'essence, en raison de l'identité réelle » ; nous dirons que *l'essence est Celui qui engendre* (en latin : *essentia est Genitor*), parce que le mot *Genitor* ou Celui qui engendre est un terme personnel substantif. « Il ne suit pourtant pas de là que la propriété personnelle », ici *la paternité*, « détermine une essence distincte » ; elle n'établit pas une distinction dans l'essence; « elle s'applique simplement au suppôt marqué par le substantif » ; elle reste jointe au substantif qui la porte. Dire de l'essence qu'elle est le Père, ne fait pas que la paternité, par laquelle le Père est le Père,

et qui le distingue du Fils, s'attache à l'essence pour la distinguer elle aussi ; non, l'essence reste une, sans aucune distinction en elle-même ; car la paternité ne quitte pas le Père, si l'on peut ainsi s'exprimer, pour être transférée à l'essence ; elle reste, en tant que formalité ou propriété, autour de la Personne du Père, en qui elle se trouve, et, dans la proposition, c'est le substantif Père qu'elle affecte toujours. En d'autres termes, et selon que s'exprime saint Thomas dans son commentaire sur les *Sentences*, liv. I, dist. 5, q. 1, art. 1, *ad* 2um, quand nous disons : *l'essence est le Père*, le mot *Père* n'est pas pris à titre d'adjectif affectant l'essence ; il est pris comme substantif portant en lui sa formalité propre qui est la paternité. Nous disons de l'essence qu'elle est le Père, en tant que le Père et l'essence s'identifient selon la réalité, mais non en tant qu'il y a une différence de raison ou d'aspect entre le Père et l'essence, différence de raison qui fonde précisément la distinction réelle des Personnes, tout en laissant parfaitement une et indistincte l'essence divine. Saint Thomas ajoute ici que « s'il s'agit des termes notionnels et personnels pris » non plus comme substantifs, ainsi que nous venons de le dire, mais « comme adjectifs, on ne peut plus les dire de l'essence, à moins d'ajouter quelque terme substantif. Et voilà pourquoi nous ne pouvons pas dire que *l'essence engendre*. Nous pouvons dire, au contraire, que *l'essence est une réalité qui engendre*, ou encore *est le Dieu qui engendre*, à la condition toutefois de prendre les mots *réalité* et *Dieu*» au sens personnel et non pas au sens essentiel, c'est-à-dire, « en tant qu'ils sont mis pour la Personne et non pas pour l'essence. Il n'y a donc pas contradiction », comme le voulait l'objection, « quand bien même nous disions que *l'essence est une réalité qui engendre* et qu'*elle est une réalité qui n'engendre pas ;* car le mot *réalité* » n'a pas le même sens dans les deux cas : il « est pris une fois pour la Personne, et l'autre fois pour l'essence ».

L'*ad sextum* explique la parole de saint Augustin disant que *le Père est le principe de toute la divinité*. « La divinité, observe saint Thomas, en tant qu'elle se retrouve une » et identique « en plusieurs suppôts, a un certain rapport avec la forme des termes collectifs. Lors donc que le Père est dit *Principe de toute la*

divinité, on peut entendre ce mot de l'universalité des Personnes ; et cela revient à dire que pour toutes les Personnes divines, le Père a la raison de Principe. Et il ne s'ensuit pas pour cela qu'Il ait la raison de Principe par rapport à Lui-même ; pas plus que celui qui est dit gouverner *tout le peuple* n'est compris, pour cela, parmi les gouvernés. — On peut dire encore », ajoute saint Thomas, et c'est une seconde réponse, « que le Père est dit Principe de toute la divinité, non pas qu'Il l'engendre ou qu'Il la spire, mais parce que, en engendrant et en spirant, Il la communique ». On remarquera tout ce qu'il y a de précision théologique et doctrinale en cette dernière formule.

Nous n'avons pas à reproduire ici le fameux décret du IVe concile de Latran contre l'abbé Joachim. Saint Thomas, dans le présent article, vient de nous en donner la justification théologique. Pour le texte lui-même, nous l'avons traduit intégralement à la suite de l'article 2, question 27.

Les termes notionnels qui se pouvaient dire des termes essentiels concrets, ne se peuvent pas dire, à moins qu'ils ne soient substantifs, des termes essentiels pris d'une façon abstraite. — Quels vont être maintenant les rapports des termes personnels avec les termes essentiels? Il ne s'agira plus ici que des termes essentiels concrets; car, pour ce qui est des termes essentiels abstraits, la question est toute résolue, comme saint Thomas va nous en avertir; et c'est même à la lumière de cette question déjà résolue que nous pourrons formuler la nouvelle conclusion qu'il s'agit maintenant d'établir. Quant aux termes personnels, nous ne les considérons pas individuellement ou séparément. A ce titre, ils se confondent, au point de vue qui nous occupe, avec les termes notionnels. Et, de fait, nous les avons joints ensemble dans la solution qui formait l'*ad quintum* de l'article précédent. C'est d'une façon globale ou collective que nous les prenons maintenant. La nouvelle question est donc de savoir si nous pouvons dire, non plus seulement que *Dieu est le Père* ou que *Dieu est le Fils* ou le *Saint-Esprit*, mais que *Dieu est le*

Père et le Fils et le Saint-Esprit, ou que *Dieu est les trois Personnes*, que *Dieu est la Trinité*.

Telle est la nouvelle question qui forme l'objet de l'article suivant.

Article VI.

Si les Personnes peuvent se dire des termes essentiels?

Dans le sommaire de la question, nous avions comme titre de ce sixième article : *Si les noms des Personnes peuvent se dire des termes essentiels concrets?* La différence n'est que dans la forme; le sens est le même. On remarquera seulement que le titre du sommaire est plus complet et plus explicite. — Deux objections veulent prouver que « les Personnes ne peuvent pas se dire des termes essentiels concrets, en telle manière qu'on dise : *Dieu est les trois Personnes* ou *Dieu est la Trinité* ». — La première objection fait remarquer que « cette proposition est fausse : *l'homme est tout homme*, parce qu'il n'est aucun suppôt » ou individu de la nature humaine « en qui elle se puisse vérifier : Socrate, par exemple, n'est pas tout homme, ni Platon, ni quelqu'autre » individu que ce soit. « Pareillement, pour cette proposition : *Dieu est la Trinité*. Elle ne peut se vérifier en aucun des suppôts de la nature divine. Il n'est pas vrai, en effet, que le Père soit la Trinité, ni le Fils, ni le Saint-Esprit. Il s'ensuit que cette proposition est fausse » et on ne peut pas dire : « *Dieu est la Trinité* ». — La seconde objection observe que « les » espèces « inférieures ne se disent pas des » genres « supérieurs, si ce n'est par mode d'attribution accidentelle; comme, par exemple, si je dis que *l'animal est homme:* c'est accidentel, en effet, à l'animal d'être homme »; il y a, sans doute, des animaux qui sont hommes, ou, plutôt, parmi les animaux, il en est un tout à fait spécial qui est l'homme; mais il n'est pas essentiel à l'animal d'être homme, et il y a une multitude d'animaux qui, tout en étant dans le genre animal, n'appartiennent pas à l'espèce humaine. « Or, le mot *Dieu* a, par rapport aux trois Personnes, la raison du commun » ou de l'indistinct « au » distinct « contenu sous lui, ainsi que le dit saint Jean Damascène (*De la Foi orthodoxe*,

liv. III, ch. IV). Il semble donc que les noms des Personnes ne se peuvent pas dire du mot *Dieu*, si ce n'est d'une façon accidentelle ».

L'argument *sed contra* est un mot de « saint Augustin » qui « dit, dans un sermon *sur la Foi* (*De la Foi catholique*, serm. I) : *Nous croyons qu'un seul Dieu est une seule Trinité de nom divin* ».

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle, en la précisant, une des conclusions de l'article précédent, celle de l'*ad quintum*. « Il a été expliqué » là « que si les termes personnels ou notionnels adjectifs ne se pouvaient pas dire de l'essence, ces termes, pris d'une façon substantive, le pouvaient, en raison de l'identité réelle qui existe entre l'essence et les Personnes. Or, l'essence divine n'est pas seulement réellement identique à l'une des Personnes ; elle est identique aux trois. Il s'ensuit que soit une des Personnes, soit deux, soit trois pourront se dire de l'essence, comme si nous disons que l'*essence est le Père et le Fils et le Saint-Esprit*. Et parce que, nous l'avons dit (art. 4, *ad 3um*), le mot *Dieu* a de pouvoir, par soi, être mis pour l'essence, il s'ensuit encore que cette proposition : *Dieu est les trois Personnes*, n'est pas moins vraie que cette autre : *l'essence est les trois Personnes* ». — Nous retrouvons ici la grande doctrine qui domine tout dans le traité de Dieu et dans le traité de la Trinité ; savoir que Dieu est l'Acte pur, l'Etre subsistant, infini, par conséquent, et possédant, en vertu de cette infinité même, ou dans la plénitude de cet acte pur et infini qu'Il est, tout ce qui correspond à la raison d'essence et aux diverses raisons de Père, de Fils, d'Esprit-Saint, de Trinité. — Mais nous devons remarquer aussi que pour justifier cette expression : *Dieu est la Trinité*, saint Thomas distingue dans le mot *Dieu* l'aptitude qu'il a à être mis pour la nature ou pour l'essence, du fait qu'il est mis aussi parfois pour la Personne. Si on le prenait en tant qu'il est mis pour la Personne, la proposition serait fausse ; car nous l'avons dit plus haut (q. 30, art. 4), il n'y a pas en Dieu une Personne commune ou générale qui se retrouverait en chacune des trois Personnes ou qui s'y ajouterait. Nous ne devons jamais parler que d'une

nature et trois Personnes, quand il s'agit de Dieu. Et nous avons même expliqué plus haut (à l'endroit précité) avec quelle prudence ou quelle réserve il fallait parler de subsistence une en Dieu. Il est vrai que nous acceptons une certaine *raison commune* de Personne qui s'applique à chacune des trois Personnes distinctes. Mais ce n'est qu'au sens expliqué plus haut et qui n'admet, *selon la réalité*, qu'une nature en Dieu subsistant en trois Personnes. Nous allons retrouver, tout à l'heure, ce point de doctrine admirablement précisé, avec la doctrine des précédents articles, dans un chapitre du traité de saint Thomas *Contre les erreurs des Grecs* que nous nous ferons un devoir de reproduire.

L'*ad primum* rappelle l'*ad tertium* de l'article 4 et s'y appuie. « Il a été dit » là « que le mot *homme* a, de soi, de pouvoir être mis pour la personne ; il ne sera mis pour la nature commune que si on ajoute quelque chose. C'est pour cela que nous ne pouvons pas dire : l'*homme est tout homme ;* car cette proposition ne peut se vérifier d'aucun suppôt de la nature humaine », ainsi que le remarquait l'objection. « Pour le mot *Dieu,* il n'en est pas de même. Ce terme a, de soi, qu'il peut être mis pour l'essence », précisément parce que l'essence divine n'est pas quelque chose de commun et qui n'existe qu'à l'état de division ou de multiplicité en raison des suppôts qui la concrètent, mais existe réellement une, sans se diviser dans les suppôts qui subsistent en elle. « Il suit de là que si cette proposition : *Dieu est Trinité* ne peut se vérifier d'aucun des suppôts de la nature divine » pris distinctement, « elle est vraie cependant, entendue de l'essence ». La nature divine, en effet, prise au sens d'Acte pur et d'Etre subsistant, inclut, dans l'infinité de son acte, la Trinité des Personnes. C'est en ce sens que le onzième concile de Tolède a déclaré qu' « on peut dire en toute vérité : *un seul Dieu est la Trinité* » (cité par le P. Janssens). Saint Thomas fait remarquer, en finissant, que c'est pour n'avoir pas pris garde aux explications que nous venons de donner, que Gilbert de la Porée (dans son commentaire sur le deuxième livre de Boèce *de la Trinité*) avait nié la légitimité de cette formule.

L'*ad secundum* précise d'un mot le côté le plus délicat, au

point de vue logique, de la formule en question. « Lorsque nous disons : *Dieu* ou *l'essence divine est le Père*, c'est une attribution par mode d'identité, et non comme si nous affirmions », du genre qui la comprendrait sous lui, une espèce particulière, ou « le particulier de l'universel ; en Dieu, en effet, il n'y a ni universel ni » particulier ou « singulier ». « Il s'ensuit que si cette proposition : *le Père est Dieu*, est vraie par soi, et non accidentellement, de même cette autre : *Dieu est le Père* ». Dans les deux cas, il y a identité parfaite entre le sujet et l'attribut. On va du même au même, et non pas du particulier à l'universel, comme le croyait à tort l'objection.

Nous avons dit que saint Thomas, dans un chapitre (le chap. IV de son traité *Contre les erreurs des Grecs*, résumait admirablement la doctrine que nous venons d'exposer. Il cite plusieurs textes de Pères grecs, notamment de saint Athanase, de saint Cyrille, de saint Basile, où il est dit que l'essence est engendrée dans le Fils, et spirée (spirata) dans l'Esprit-Saint. Puis il ajoute : « Cette manière de parler prête à de fausses interprétations; et voilà pourquoi, dans le saint concile de Latran (Cf. plus haut, q. 27, art. 2), a été condamnée la doctrine de l'abbé Joachim, qui avait osé défendre cette manière de parler contre le Maître Pierre Lombard. Ce Maître Pierre montre, en effet, dans la cinquième distinction du premier livre de ses *Sentences* qu'il a publiées, que l'essence commune ni n'engendre, ni n'est engendrée, ni ne procède. Et cela, parce que, en Dieu, nous trouvons quelque chose de commun, indistinct, et quelque chose qui est distinct et qui n'est pas commun. Cela donc qui a raison de distinction en Dieu ne peut pas être attribué à ce qui est commun et indistinct, mais seulement à ce qui est distinct. Or, il n'y a pas d'autre raison de distinction, en Dieu, sinon que l'un engendre, l'autre naît, et qu'un autre procède. Par conséquent, ce qui est le fait d'engendrer, ou de naître, ou de procéder, ne peut pas être attribué à l'essence divine qui est commune et absolument indistincte dans les trois Personnes. D'autre part, ce qui est distinct, en Dieu, c'est la personne, ou l'hypostase, ou le suppôt de la nature divine, c'est-à-dire ce qui a la nature divine. Aussi bien, c'est ce

qui signifie la personne, ou peut être mis pour elle, qui recevra justement l'attribution de la génération ou de la procession; et tels sont les mots Père, Fils et Saint-Esprit, qui signifient les Personnes déterminément, ou encore le mot personne ou hypostase en général. C'est pourquoi nous disons très à propos que *le Père engendre le Fils*, que *le Fils naît du Père*, que *l'Esprit-Saint procède du Père et du Fils:* nous dirons aussi que *la personne engendre ou spire la personne*, que la *personne est engendrée*, qu'elle *est spirée par la personne*. Quant au mot *Dieu*, il signifie l'essence commune d'une façon concrète; il signifie, en effet, le sujet de la divinité. A ce titre, et en raison de son mode de signifier, il pourra être mis pour la Personne. On pourra donc accorder, comme tout à fait vraies, ces sortes de propositions : *Dieu engendre Dieu, Dieu naît* ou *procède de Dieu*. S'il s'agit, au contraire, des mots *essence, divinité*, ou autres mots abstraits, ils n'ont pas, de leur mode de signifier, qu'ils signifient la Personne ou puissent être mis pour elle. Et voilà pourquoi on ne peut pas, au sens propre, attribuer à ces sortes de mots ce qui est le propre des Personnes, en telle manière qu'on dise : *l'essence engendre* ou *l'essence est engendrée*. Parmi ces mots, cependant, il en est qui se rapprochent davantage des Personnes, en ce sens qu'ils signifient les principes des actes qui appartiennent aux Personnes; et tels sont les mots : *lumière, sagesse, bonté*, et autres de ce genre. Aussi bien, ce qui est le propre des Personnes se dira de ces mots-là d'une manière moins impropre, comme, par exemple, quand on appelle le Fils : *lumière de lumière, sagesse de sagesse*. Quant à dire : *essence d'essence*, c'est tout à fait impropre. Mais cependant ». ajoute saint Thomas en finissant et comme pour justifier les expressions qu'avaient employées les Pères grecs, « bien que la manière de signifier soit tout autre, quand nous disons *Dieu*, ou quand nous disons *la divinité*, il demeure qu'au point de vue de la réalité, c'est absolument la même chose » : Dieu et la Divinité, c'est tout un, en soi. « De là vient qu'en raison de cette identité réelle, nous pouvons dire l'un de l'autre; par exemple : *Dieu est la divinité:* ou encore : *la Personne divine*, ou *le Père, est la divine essence*. c'est ce qui explique que les saints aient parfois mis l'un pour

l'autre, et que, par exemple, ils aient dit : *l'essence divine engendre*, parce que le Père, qui est l'essence divine, engendre; ou encore : *l'essence de l'essence*, parce que le Fils, qui est l'essence divine, est du Père qui est la même essence divine ». Seulement, ainsi qu'il a été dit, au point de vue de la propriété du langage, ces expressions demeurent sujettes à caution ; et voilà pourquoi, si on les trouve dans les écrits des saints Docteurs, il les faut expliquer pieusement, mais nous ne devons pas nous-mêmes en user.

Nous avons examiné les rapports logiques des termes notionnels et personnels comparés aux termes essentiels soit concrets, soit abstraits, en prenant ces divers termes dans leur sens propre. — Il nous faut étudier maintenant leurs rapports au point de vue de l'appropriation. Et, là-dessus, deux questions se posent : Pouvons-nous approprier aux personnes les termes essentiels (art 7)? secondement, la manière dont cette appropriation a été faite par les Pères et les Docteurs, est-elle concordante (art. 8)?

D'abord, l'article 7.

Article VII.

Si les noms essentiels doivent être appropriés aux Personnes?

Trois objections veulent prouver que « les noms essentiels ne doivent pas être appropriés aux Personnes ». — La première en appelle à ce principe qu' « il faut éviter, quand il s'agit de Dieu, tout ce qui peut être un danger d'erreur dans la foi; parce que, suivant le mot de saint Jérôme (rapporté par le Maître des *Sentences*, liv. IV, dist. XIII), *des paroles proférées inconsidérément vient précisément l'hérésie*. Or, d'approprier à l'une des Personnes ce qui est commun aux trois, peut être un danger d'erreur dans la foi : on pourra croire, en effet, ou bien que cela ne convient qu'à cette Personne, ou que cela lui convient plutôt qu'aux autres. Il ne faut donc pas approprier aux Personnes ce qui appartient aux attributs essentiels ». — La seconde objection s'attaque spécialement au fait d'approprier aux Personnes

divines certains attributs essentiels pris d'une façon abstraite; par exemple, de dire que *le Fils est la Sagesse*. C'est qu'en effet « les attributs essentiels signifiés d'une façon abstraite, signifient par mode de forme. Or, aucune Personne ne peut avoir raison de forme par rapport aux autres Personnes; car la forme ne se distingue pas, au point de vue du sujet ou du suppôt, de ce dont elle est la forme »; elle ne constitue pas un suppôt distinct; elle adhère, comme à son suppôt, au sujet en qui elle se trouve ou qu'elle informe. Puis donc que les Personnes divines constituent des suppôts distincts, l'une ne peut pas être conçue comme étant la forme des autres. « Il s'ensuit que les attributs essentiels, surtout quand ils sont signifiés d'une façon abstraite, ne doivent pas être appropriés aux Personnes ». — La troisième objection est une difficulté d'ordre logique. « Le » terme « propre doit venir » logiquement « avant ce qui est approprié : le propre, en effet, est inclus dans la raison ou la définition de l'approprié » et ce dernier n'est connu que par le premier. « D'autre part les attributs essentiels sont antérieurs, selon l'ordre logique, aux Personnes », puisque les attributs essentiels sont communs et que les Personnes ne le sont pas; or, dans l'ordre logique, « ce qui est commun vient avant ce qui est propre. Il s'ensuit que les attributs essentiels ne pourront pas être appropriés ». S'ils étaient appropriés, en effet, ils seraient postérieurs aux Personnes, d'après la règle que nous venons de rappeler.

L'argument *sed contra* cite la parole de saint Paul dans sa 1re Épître *aux Corinthiens*, ch. 1 (v. 24), appelant le Christ *la Vertu de Dieu et la Sagesse de Dieu*.

Saint Thomas nous dit, au début du corps de l'article, que « pour la manifestation de la foi », en ce qui est du dogme de la Trinité, « il était opportun que les attributs essentiels fussent appropriés aux Personnes. Bien que, en effet, la Trinité des Personnes ne se puisse pas démontrer, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 32, art. 1), il convient cependant de la faire entrevoir par des choses qui nous soient plus connues. Or, les attributs essentiels nous sont plus connus, au point de vue de la raison, que ce qui est propre aux Personnes; car à l'aide des créatures,

d'où nous tirons nos connaissances, nous pouvons, avec certitude, parvenir jusqu'à la connaissance des attributs essentiels, tandis que nous ne pouvons pas connaître les propriétés personnelles, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 32, art. 1, *ad 1um*). De même donc que nous nous servons des similitudes » imprimées par Dieu et « que nous trouvons dans la créature, sous forme de vestige ou d'image, pour manifester les Personnes divines », — telles, par exemple, les similitudes du corps ou du triange, ou encore celle de notre âme intelligente et voulante, dont nous avons, nous-mêmes, fait usage plus haut (Cf. q. 27 et q. 28) — « pareillement nous pouvons nous servir des attributs essentiels. Or, cette manifestation des Personnes divines par les attributs essentiels, c'est précisément ce qu'on appelle *appropriation*. Et c'est d'une double manière que nous pouvons, à l'aide des attributs essentiels, manifester les Personnes divines. D'abord, par voie de similitude. De ce chef, tout ce qui touche à l'intelligence est approprié au Fils, qui procède par mode d'intelligence, à titre de Verbe » ; et, de même, ce qui touche à la volonté ou à l'Amour, sera approprié à l'Esprit-Saint, dont c'est là le mode de procéder. « Une seconde manière d'appropriation est celle qui se fait par voie de dissimilitude. C'est ainsi, observe saint Thomas, que la Puissance est appropriée au Père ; parce que », ajoute-t-il, prêtant cette remarque à saint Augustin (Cf. Hugues de Saint-Victor, dans son traité *des Sacrements*, liv. I, 2e partie, ch. VIII) — et la remarque est fort curieuse, « chez nous, les pères, en raison de leur vieillesse, sont plutôt débiles et infirmes » ; et c'est « pour qu'on ne soupçonne rien de semblable en Dieu le Père », que nous lui attribuons spécialement, par mode d'appropriation, la Puissance.

L'*ad primum* fait observer que « les attributs essentiels ne sont pas de telle sorte appropriés aux Personnes divines qu'on les leur attribue en propre. Ce n'est que pour manifester les Personnes » en les faisant connaître « par voie de similitude ou de dissemblance, ainsi qu'il a été dit (au corps de l'article). Loin donc qu'il s'ensuive un danger d'erreur dans la foi, c'est au contraire » une source de lumière et « une plus grande manifestation de la vérité ».

L'*ad secundum* s'appuie sur la même distinction. « Si nous appropriions aux Personnes divines les attributs essentiels de façon à les leur attribuer en propre, il s'ensuivrait », comme le voulait l'objection, « qu'une Personne aurait, par rapport à telle autre, la raison de forme. Et c'est ce qu'exclut saint Augustin, dans son livre VII *de la Trinité* (ch. 1), où il montre que le Père n'est pas » dit « sage par la sagesse qu'Il a engendrée, comme si le Fils seul était la sagesse, en telle sorte que le Père ne pût être dit sage que conjointement au Fils, et non pas en Lui-même ». Ce sens est tout à fait inexact. « Le Fils est dit la sagesse du Père, parce qu'il est la sagesse et qu'il procède du Père qui est aussi la sagesse. L'un et l'autre, en effet, en Lui-même est la sagesse; et tous les deux ensemble ne sont qu'une même sagesse. Ce n'est donc pas par la sagesse qu'Il a engendrée que le Père est sage, mais par la sagesse qui est son essence ».

L'*ad tertium* dit que « sans doute les attributs essentiels précèdent » logiquement selon notre mode de connaître, et en tenant compte de leur raison propre, ce qui a trait aux Personnes. Mais, en tant qu'ils ont raison de qualité appropriée, rien n'empêche qu'ils viennent après les propriétés personnelles. C'est ainsi, remarque saint Thomas, que le corps, en tant que corps, précède « logiquement » la couleur; et cependant, si nous prenons un corps blanc, la couleur blanche sera naturellement antérieure à ce corps »; le corps, en effet, n'eût été jamais blanc, si la couleur blanche n'avait préexisté au fait, pour le corps, d'être blanchi.

Nous pouvons donc approprier aux diverses Personnes divines certains attributs essentiels. Cette appropriation n'est pas seulement légitime; elle est encore louable, car elle devient pour nous un excellent moyen de mieux connaître le mystère de l'Auguste Trinité. Aussi bien n'a-t-elle pas manqué d'être faite. Les Pères et les Docteurs s'y sont appliqués comme à l'envie. Et c'est à étudier les multiples appropriations faites par eux, que saint Thomas va consacrer l'article suivant qui sera le dernier de la question présente.

Article VIII.

Si c'est à propos qu'ont été faites, par les saints Docteurs, leurs appropriations aux Personnes des attributs essentiels?

Les diverses objections, au nombre de cinq, veulent prouvor que « ce n'est pas à propos qu'ont été faites, par les saints Docteurs, leurs appropriations aux Personnes divines des attributs essentiels ». — La première objection discute une formule de « saint Hilaire » qui « avait dit, au livre II *de la Trinité* (num. 1) : *L'éternité est dans le Père, l'espèce dans l'Image, l'usage dans le Don.* Dans ces paroles, remarque l'objection, saint Hilaire a trois mots qui sont des noms propres de Personnes; savoir : le nom de *Père,* le nom d'*Image* qui est propre au Fils, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 35, art. 2), et le nom de *Don* qui est le nom propre de l'Esprit-Saint, ainsi que nous l'avons vu plus haut (q. 38, art. 2). Il a trois autres mots, qui sont des termes appropriés. C'est ainsi qu'il approprie *l'éternité* au Père, *l'espèce* au Fils, *l'usage* à l'Esprit-Saint. Or, il semble que ces appropriations sont déraisonnables. L'éternité, en effet, emporte la durée dans l'être, l'espèce dit un principe d'être, et l'usage paraît se rapporter à l'opération. Puis donc que l'essence et l'opération ne sont jamais appropriées à telle ou telle Personne, il semble bien que les appropriations précitées ne conviennent pas ». — La seconde objection critique une formule de « saint Augustin » qui « dit, dans son livre Ier *de la Doctrine sacrée* (ch. v) : *Dans le Père est l'unité, dans le Fils l'égalité, dans l'Esprit-Saint la concorde de l'unité et de l'égalité.* Cette formule ne convient pas, parce qu'une Personne n'est pas dénommée formellement par ce qui est approprié à une autre; c'est ainsi que le Père n'est pas sage par la sagesse engendrée, selon qu'il a été dit (art. précéd., *ad 2um*). Or, précisément, saint Augustin lui-même ajoute au même endroit : *Tous ces trois sont un en raison du Père, égaux en raison du Fils, connexes en raison de l'Esprit-Saint.* Il s'ensuit qu'on ne peut pas

légitimement approprier aux Personnes ces trois notes » de l'unité, de l'égalité et de la connexion. — La troisième objection attaque une seconde formule de « saint Augustin » (voir Hugues de Saint-Victor, dans son traité *des Sacrements*, liv. Ier, 2e partie, (ch. VI, VIII) — de toutes la plus reçue — « qui attribue au Père *la Puissance*, au Fils *la Sagesse*, à l'Esprit-Saint *la Bonté*. Ces appropriations ne conviennent pas non plus. C'est qu'en effet *la vertu* se rattache à la Puissance. Or, il se trouve que la vertu est appropriée au Fils, selon cette parole de la première Épître *aux Corinthiens*, ch. I (v. 24) : *le Christ, vertu de Dieu*. Elle convient aussi à l'Esprit-Saint, selon cette parole de saint Luc, ch. VI (v. 29) : *une vertu sortait de Lui, qui guérissait tout*. Ce n'est donc pas à la Personne du Père qu'il fallait approprier la Puissance ». — La quatrième objection discute une troisième formule de « saint Augustin » qui dit, dans son livre *de la Trinité* (liv. VI, ch X) : *Nous ne devons pas prendre d'une manière confuse ce que dit l'Apôtre : de Lui, et par Lui, et en Lui. — De Lui* », ajoute saint Augustin (dans son livre *Contre Maximin*, liv. II, ch. XXIII, num. 4) « *est mis pour le Père; par Lui, pour le Fils; en lui*, pour l'Esprit-Saint. Ces appropriations ne semblent pas à propos; car, lorsque l'Apôtre dit *en Lui*, il semble que nous avons le rapport de cause finale, la première des causes. C'est donc au Père qui est Principe sans avoir lui-même de Principe », et non pas à l'Esprit-Saint, « que ce terme et le rapport qu'il indique devraient être appropriés ». — Enfin, une dernière objection critique plusieurs formules qu'on trouve çà et là dans les écrits des saints Docteurs ou même des auteurs inspirés. Ainsi, « nous trouvons, appropriée au Fils, *la Vérité*, suivant ce texte de saint Jean, ch. XIV (v. 6) : *Je suis la Voie, la Vérité et la Vie*. Il est appelé aussi *le Livre de vie*, selon cette parole du psaume XXXIX (v. 8) : *en tête du livre il est écrit de moi;* au sujet de laquelle la Glose explique : *c'est-à-dire chez le Père qui est ma tête*. Pareillement, cette expression *Celui qui est* » est appropriée au Fils. « En effet, sur ce mot d'Isaïe, ch. LXV (v. 1) : *Me voici, je vais aux nations*, la Glose dit : *C'est le Fils qui parle, Lui qui avait dit à Moïse : Je suis Celui qui suis*. — Or, poursuit l'objection, il semble que toutes ces

choses ne doivent pas être appropriées au Fils, mais qu'elles lui sont propres. La *Vérité*, en effet, d'après saint Augustin, au livre *de la Vraie Religion* (ch. XXXVI) est *la parfaite similitude du principe, sans aucune dissemblance;* par où il semble qu'elle est le propre du Fils dont nous savons qu'Il a un Principe. De même pour le *Livre de vie*. Il semble bien qu'il lui appartient en propre; car il signifie un être qui vient d'un autre : tout livre, en effet, est écrit par quelqu'un. Pareillement, l'expression *Celui qui est* semble appartenir en propre au Fils. Si, en effet, lorsqu'il était dit à Moïse : *Je suis celui qui suis*, c'était la Trinité qui parlait, Moïse aurait pu dire : *Celui-là qui est le Père et le Fils et le Saint-Esprit m'envoie vers vous;* et il aurait pu dire aussi, montrant une Personne déterminée : *Celui-ci, qui est le Père et le Fils et le Saint-Esprit, m'envoie vers vous*, ce qui est faux; car aucune Personne n'est le Père et le Fils et le Saint-Esprit. Cette parole n'est donc pas commune à la Trinité, mais propre au Fils ».

Nous n'avons pas ici d'argument *sed contra*. Saint Thomas passe immédiatement au corps de l'article qui va être formé par la réponse même aux objections précitées. Le saint Docteur rappelle ce principe que « notre intelligence est conduite, comme par la main, des créatures à la connaissance de Dieu ». Il en conclut que « nous devons considérer Dieu selon le mode de connaissance que nous tirons des créatures. Or, dans la considération des créatures, quatre choses, par ordre, se présentent à nous. Nous considérons d'abord la chose elle-même, d'une façon absolue, selon qu'elle est un *certain être*. Nous la considérons ensuite, en tant qu'elle est *une*. Troisièmement, en tant qu'elle a *une certaine vertu opérative ou causative*. Quatrièmement, en raison *du rapport qu'elle a aux choses causées par elle*. — Il faudra donc que nous retrouvions, au sujet de Dieu, cette quadruple considération ».

Et nous l'y trouvons en effet. Car « premièrement », nous le pouvons considérer d'une façon absolue, en raison de son être. De ce chef, nous avons la formule de saint Hilaire (Cf. objection première), appropriant l'éternité au Père, l'espèce au Fils, l'usage au Saint-Esprit. — En effet, l'éternité, en tant qu'elle

signifie l'être qui n'a pas de principe, a un rapport de similitude avec cette propriété du Père qui le fait être Principe, sans avoir Lui-même de Principe. L'espèce (en latin *species*, ce qui frappe le regard), qui est la même chose que la beauté, dit rapport à ce qui est le propre du Fils. Trois choses, en effet (remarquons, en passant, ce délicieux petit traité d'esthétique), sont requises pour la beauté : premièrement, l'intégrité ou l'être parfait, car ce qui est tronqué n'est point beau; secondement, la proportion voulue ou l'harmonie; troisièmement, l'éclat : aussi bien, disons-nous que les choses au teint pur, éclatant, sont belles. La première condition a un rapport de similitude avec cette propriété du Fils qui est d'avoir en soi parfaitement et dans toute sa vérité la nature du Père; et c'est ce qu'insinue saint Augustin, dans son exposé (*de la Trinité,* liv. VI, ch. x), quand il dit qu'en *Lui,* c'est-à-dire dans le Fils, *se trouve la vie souveraine et première.* La seconde condition se réfère à cette autre propriété du Fils, qui le fait appeler l'Image expresse de son Père : une image, en effet, qui reproduit exactement les traits de l'original sera dite belle, quand bien même l'original serait laid », parce qu'elle a cette seconde condition de la beauté, qui est l'harmonie ou le parfait rapport; « ce qu'indique saint Augustin (à l'endroit précité), quand il dit que *dans le Fils est le souverain rapport et la première égalité.* La troisième condition requise pour la beauté correspond, dans le Fils, à cette propriété, qui, en tant que Verbe, lui mérite le titre de *lumière* et de *splendeur de l'intelligence,* selon que s'exprime saint Jean Damascène (*de la Foi orthodoxe,* liv. I, ch. XIII). Et c'est encore ce que touche saint Augustin quand il dit (toujours à l'endroit précité) : *Il est le Verbe parfait à qui rien ne manque, et, en quelque sorte, l'art du Dieu Tout-Puissant* ». Donc, c'est à bon droit que l'*espèce (species)* est appropriée au Fils. — De même, « pour l'usage (en latin *usus*); il dit un rapport de similitude avec la propriété de l'Esprit-Saint, pourvu qu'on prenne le mot *usage* dans un sens large et selon qu'il comprend sous lui la *fruition* » (nous aurons, plus tard, l'occasion d'expliquer tout au long ces divers termes, dans la 1ª, 2æ, q. 11). « *User*, en effet, est *prendre quelque chose au gré de sa volonté;* et *jouir* est

user avec joie, selon que s'exprime saint Augustin, au livre X *de la Trinité* (ch. XI). Donc, *l'usage* par lequel le Père et le Fils jouissent l'un de l'autre, convient avec cette propriété du Saint-Esprit, qui le constitue l'Amour » substantiel du Père et du Fils ; « ce que saint Augustin indique (au livre VI *de la Trinité*, ch. X), quand il dit : *Cette dilection, cette délectation, cette félicité, cette béatitude, c'est ce qui est appelé l'usage.* Et l'usage, aussi, par lequel nous jouissons nous-mêmes » de l'Auguste Trinité, « convient avec cette propriété du Saint-Esprit qui le fait appeler Don. C'est ce que montre saint Augustin, quand il dit (au même endroit) : *Il y a, dans la Trinité, l'Esprit-Saint, suavité de Celui qui engendre et de Celui qui est engendré, qui se répand en nous avec une immense largeur et abondance.* Et l'on voit par là, conclut saint Thomas, pourquoi nous attribuons ou nous approprions aux Personnes divines, *l'éternité*, *l'espèce*, et *l'usage*, sans leur approprier *l'essence* ou *l'opération* », ainsi que le voulait l'objection première : « c'est que l'opération et l'essence, en raison de leur communauté, n'ont rien, dans leur concept, qui ait un rapport de similitude avec les propriétés des Personnes divines ». — Ceci constitue la réponse à la première objection, un véritable *ad primum*.

La seconde objection qui visait une première formule de saint Augustin va être résolue par le second aspect sous lequel Dieu est considéré par nous. Après l'avoir considéré *en tant qu'être*, nous le pouvons considérer *en tant qu'un*. « C'est en raison de cette seconde considération que saint Augustin (cf. l'objection deuxième) approprie au Père *l'unité;* au Fils, *l'égalité;* au Saint-Esprit, *la concorde* ou *la connexion*. Il est manifeste, en effet, que ces trois choses se réfèrent à l'unité, bien que ce ne soit pas de la même manière. — L'*unité* se dit d'une façon absolue ; elle ne présuppose rien autre, et c'est pourquoi nous l'approprions au Père, qui ne présuppose pas avant lui une autre Personne, étant Lui-même Principe qui n'a pas de Principe. — L'*égalité* dit l'unité eu égard à un autre; car on appelle égal ce qui a une même quantité avec un autre. A ce titre, l'égalité est appropriée au Fils qui est Principe de Principe » ; Il a ceci de commun avec le Père, que n'a pas l'Esprit-Saint, d'avoir raison

de Principe, en Dieu. — « La *connexion* emporte l'unité de deux êtres » réunis. « Elle sera donc appropriée à l'Esprit-Saint qui procède des deux » et les unit dans un même amour. — « Par où s'explique l'autre parole de saint Augustin que citait l'objection ; savoir, que *les trois sont un en raison du Père ; égaux, en raison du Fils : unis, en raison du Saint-Esprit.* Toute qualité, en effet, est attribuée à celui en qui elle se trouve d'abord ; c'est ainsi que parmi les êtres inférieurs on parlera de vie, en raison de l'âme » ou du principe vital « des végétaux, dans lesquels se trouve d'abord la vie parmi les êtres inférieurs » : c'est dans la plante que se trouve le premier degré de la vie ; et voilà pourquoi le mot de *vivants* est d'abord attribué aux végétaux ou aux plantes. — « Or, l'unité se trouve d'abord dans la Personne du Père et y resterait, quand bien même, par impossible, les deux autres Personnes disparaîtraient. C'est pour cela que les autres Personnes tirent du Père leur unité. — Que si les autres Personnes disparaissent, on ne trouvera pas dans le Père l'égalité ; elle se trouve, au contraire, dès qu'on pose le Fils. Et c'est pour cela que tous sont égaux en raison du Fils. Non pas que le Fils soit principe d'égalité pour le Père », car le Père ne peut, en rien, avoir de Principe ; « mais parce que si nous n'avions pas le Fils égal au Père, le Père ne pourrait pas être dit égal » ; l'égalité suppose au moins deux termes dont l'un se compare à l'autre ; et « l'égalité, dans le Père, se considère d'abord par rapport au Fils. Cela même aussi que l'Esprit-Saint est égal au Père, c'est en raison du Fils » ; c'est parce que l'amour égale la connaissance, et que la pensée en Dieu est égale à Dieu même. — « Pareillement », enfin, « à supposer l'exclusion du Saint-Esprit, qui est le lien des deux, nous ne pourrions pas trouver, entre le Père et le Fils, l'unité de connexion. Et c'est pour cela que nous les disons tous unis en raison de l'Esprit-Saint. En effet, aussitôt l'Esprit-Saint posé, nous avons la raison de la connexion entre les Personnes divines : d'où il suit que le Père et le Fils peuvent être dits connexes » ou unis. — Et de la sorte se trouve expliquée la seconde objection qui avait trait à une première formule de saint Augustin.

La troisième visait une deuxième formule du même saint

Docteur. Elle se trouve résolue par le troisième aspect sous lequel nous pouvons considérer Dieu. « Nous le pouvons considérer » en tant que principe d'action, « en tant qu'Il possède une vertu capable de produire » des effets. « Et de ce chef, nous avons la troisième formule d'appropriation portant sur la puissance, la sagesse et la bonté (Cf. l'objection troisième.) Or, cette appropriation peut se faire » de deux manières : « ou par voie de similitude, si nous considérons ce qui appartient aux Personnes divines, ou par voie de dissemblance, si nous considérons ce qui est dans la créature. — La *puissance*, en effet, a raison de principe, et par là elle a un rapport de similitude avec le Père céleste, qui est le Principe de toute la divinité » ; mais elle a un rapport de dissemblance, en tant que « parfois, lorsqu'il s'agit des pères de la terre, la puissance fait défaut en raison du grand âge. — La *sagesse* a raison de similitude avec le Fils du ciel, en tant que Celui-ci est le Verbe, puisque le Verbe n'est rien autre que le concept de la sagesse » ; mais elle a raison de dissemblance, si nous considérons que « parfois, la sagesse fait défaut aux enfants de la terre en raison du jeune âge. — La *bonté*, dès là qu'elle est la raison et l'objet de l'amour, a raison de similitude avec l'Esprit divin qui est l'Amour ; mais elle semble répugner à l'esprit de la terre, selon que ce dernier dit une certaine violence et impulsion : nous lisons, en effet, au chapitre xxv d'Isaïe (v. 4) : *l'esprit,* (le souffle, *spiritus*) *des orgueilleux est comme l'ouragan qui bat une muraille.* — Quant au mot *vertu* », que nous opposait l'objection, « il est approprié au Fils et au Saint-Esprit, non pas en tant que la vertu est une même chose avec la puissance, mais en tant qu'on appelle aussi vertu ce qui procède de la puissance d'une chose, auquel sens nous disons qu'un acte émanant d'une vertu est la vertu de celui qui agit ». L'expression est assez peu usitée dans notre langue ; nous parlons cependant des *vertus* de quelqu'un, au sens des *actes de vertu* que ce quelqu'un produit.

La quatrième objection discutait une troisième formule de saint Augustin, appropriant au Père le *de Lui ;* au Fils, le *par Lui ;* au Saint-Esprit, le *en Lui* du fameux texte de saint Paul. — « Cette formule est expliquée par le quatrième aspect sous lequel

nous pouvons considérer Dieu, c'est-à-dire, en raison de ses rapports avec » la créature, qui est « son œuvre ». « La préposition *de*, en effet, dit un certain rapport de cause matérielle, qui ne saurait trouver place en Dieu ; mais, parfois, elle dit aussi un rapport de cause efficiente : et ceci convient à Dieu en raison de sa puissance active. Aussi bien, nous l'approprierons au Père, comme nous lui approprions la puissance. — La préposition *par* désigne quelquefois la cause intermédiaire ; c'est ainsi que l'artisan est dit agir *par son marteau*. Entendue de la sorte, cette préposition n'est pas une appropriation ; elle désigne une propriété même du Fils, selon la parole de saint Jean, ch. I (v. 3) : *Toutes choses ont été faites par Lui :* non pas que le Fils ait raison d'instrument par rapport au Père, mais parce qu'Il est Principe de Principe. Parfois, cette préposition désigne le rapport de la forme par laquelle une cause agit ; c'est ainsi que l'artiste est dit agir *par son art*. Nous approprierons donc au Fils cette préposition, comme nous lui approprions la raison d'art et de sagesse. — Quant à la préposition *dans*, elle désigne proprement le rapport de celui qui contient. Or Dieu contient les choses d'une double manière. Premièrement, en raison de leurs similitudes ; nous disons, en ce sens, que les choses sont en Dieu, parce qu'elles sont » contenues « dans sa science. Ainsi entendue, la préposition *dans* devrait plutôt être appropriée au Fils » ; c'est, en effet, au Fils, nous venons de le rappeler, qu'est appropriée la raison de sagesse ou de science. « Mais, d'une seconde manière, les choses sont dites contenues par Dieu, en tant que Dieu par sa bonté les conserve et les gouverne, les conduisant à la fin qui leur convient. A ce titre, nous approprierons la préposition *dans* » ou *en* « à l'Esprit-Saint, comme nous lui approprions la bonté ». — « Ni il n'est nécessaire, comme le voulait l'objection, que le rapport de cause finale, bien qu'il s'agisse de la première des causes, soit approprié au Père, qui est Principe sans Principe, parce que les Personnes divines dont le Père est le Principe, ne procèdent pas comme tendant à une fin, chacune d'elles étant, elle-même, fin dernière : leur procession est une procession naturelle, qui se réfère plutôt à la raison de puissance naturelle », et non à la

raison de cause finale, ainsi qu'il vient d'être dit. L'être divin nous apparaît ici comme se développant en Lui-même, si l'on peut s'exprimer de la sorte, et non pas comme aboutissant par son action, à quelque chose d'extrinsèque qui serait la fin de cette action.

Nous avions une cinquième objection qui faisait allusion, en les critiquant, à trois autres appropriations : celles de la *Vérité*, du *Livre de vie*, du mot dit à Moïse : *Celui qui est*, attribués spécialement au Fils. L'objection voulait que ce fussent des propriétés, non des appropriations. Saint Thomas répond que « la *Vérité*, dès là qu'elle se rapporte à l'intelligence, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 16, art. 1), sera appropriée au Fils, sans pourtant qu'elle lui appartienne en propre. C'est qu'en effet, la vérité, ainsi qu'il a été dit plus haut (à l'endroit précité), peut être considérée selon qu'elle est dans l'intelligence ou selon qu'elle est dans l'objet. Or, soit l'intelligence, soit l'objet, tout cela se dit » en Dieu « d'une façon essentielle et non d'une façon personnelle. Il s'ensuit qu'il en sera de même pour la vérité. Quant à la définition de la vérité donnée par saint Augustin » et que citait l'objection, « c'est une définition qui porte », non sur la vérité en tant que telle, mais « sur la vérité selon que déjà elle est appropriée au Fils. — Le *Livre de vie* implique directement la connaissance, et indirectement, la vie. Il est, en effet, ainsi que nous l'avons dit plus haut (q. 24, art. 1), la connaissance de Dieu portant sur ceux qui doivent posséder la vie éternelle. Et voilà pourquoi on l'approprie au Fils, bien que *la vie* soit appropriée à l'Esprit-Saint, en tant qu'elle implique un certain mouvement du dedans, par où elle convient avec ce qui est le propre du Saint-Esprit en tant qu'Il est l'Amour. Quant au fait d'être écrit par un autre », d'où l'objection voulait tirer un argument pour faire du *Livre de vie* la propriété soit du Fils, soit du Saint-Esprit, il faut observer que « ceci n'est pas essentiel au livre en tant que livre ; cela ne lui convient qu'en tant qu'il est une œuvre effectuée. Il n'y a donc pas à voir en lui un rapport d'origine ni, par suite, quelque chose de personnel ; on l'approprie. — L'expression *Celui qui est* n'est pas appropriée au Fils en raison d'elle-même, mais plutôt en raison de quelque

chose qui lui est adjoint; c'est-à-dire que le fait de Dieu parlant à Moïse préfigurait la libération du genre humain, qui a été faite par le Fils. Cependant, en raison du pronom relatif qui se trouve dans cette expression, et si on le prend en tant que tel, on pourrait la référer à la Personne du Fils. Dans ce cas, ce serait une désignation personnelle. Par exemple, si nous disions : *le Fils est » Celui qui est engendré* ou plutôt « *l'Engendré Celui qui est*, comme nous disons *le Dieu Engendré*. Que si on prend cette expression d'une façon indéfinie, elle est une désignation essentielle et non un terme personnel ». — Quant à ce qu'on objectait du pronom démonstratif *celui-ci*, *celui-là*, « nous concédons qu'en effet ce pronom, grammaticalement parlant, semble se référer à une certaine personne déterminée; mais il faut remarquer que, grammaticalement parlant, toute chose qu'on peut montrer devient quelque chose de personnel, sans que pourtant, de par sa nature, ce soit une personne. C'est ainsi que nous disons », avec un pronom personnel : « *cette* pierre, *cet* âne. — Et pareillement, grammaticalement parlant, nous pourrons nous servir du pronom démonstratif *celui-ci, celui-là,* pour désigner même l'Essence divine, selon qu'elle est signifiée, comme en un suppôt, par ce mot » concret « *Dieu;* et c'est ainsi qu'il est dit dans l'*Exode*, ch. xv (v. 2) : *Celui-ci est mon Dieu ; je le glorifierai* ». — Remarquons cette fin de réponse de saint Thomas. Nous y trouvons la confirmation expresse de tout ce que nous avons dit plus haut au sujet de la non-personnalité commune en Dieu. Saint Thomas nous fait entendre ici qu'il n'y a pas, en Dieu, une Personne correspondant à l'essence et dont on puisse dire, comme on le dit de l'essence, qu'elle est ce qu'est le Père ou le Fils ou le Saint-Esprit, ou le Père et le Fils et le Saint-Esprit. Dès qu'on parle de Personne, en Dieu, c'est la distinction et le nombre qui interviennent, comme aussi, dès qu'on parle de choses ayant trait à l'essence, à la nature, à l'acte d'être, nous devons aussitôt en appeler à l'unité la plus absolue. Quant aux invocations ou appellations par lesquelles nous nous adressons à Dieu comme à une Personne, au singulier, il y a ceci de radicalement différent entre le chrétien éclairé de la foi et le non chrétien, que celui-ci s'adressera à Dieu, comme si, en effet,

Dieu n'était qu'une Personne unique, tandis que le chrétien saura qu'Il s'adresse soit à l'une ou à l'autre des trois Personnes divines distinctement, soit aux trois réunies, mais jamais à une personnalité vague ou unique autre que le Père, le Fils ou le Saint-Esprit. Et nous voyons donc, une fois de plus, — quoi qu'en ait pu prétendre le P. Billot, — que le mot *Dieu* n'a pas identiquement le même sens pour le chrétien éclairé de la foi et pour le non chrétien. Le chrétien s'adresse à Dieu dans des conditions de lumière infiniment supérieures, que les Juifs eux-mêmes, bien que déjà favorisés, sur le mystère de la Trinité, de certaines clartés, n'avaient pas et ne pouvaient pas avoir [Cf. q. 30, art. 4].

Nous avons considéré les Personnes divines en les comparant avec l'essence ou la nature. — Il nous les faut étudier maintenant en les comparant avec les relations ou les propriétés.

C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION XL.

DES PERSONNES COMPARÉES AVEC LES RELATIONS OU LES PROPRIÉTÉS.

Cette question comprend quatre articles :

1° Si la relation est la même chose que la Personne?
2° Si les relations distinguent et constituent les Personnes?
3° Si en abstrayant, par l'esprit, les relations des Personnes, il demeure encore des hypostases distinctes?
4° Si les relations présupposent, selon la raison, les actes des Personnes, ou inversement?

La suite de ces articles nous apparaîtra d'elle-même, à mesure que nous étudierons la question, et nous y verrons, comme le note, ici même, le P. Janssens, « avec quelle merveilleuse lucidité avance saint Thomas, au cours de cette enquête, l'une des plus subtiles » et des plus délicates qui se puissent rencontrer.

Venons immédiatement à l'article premier.

Article Premier.

Si la relation est la même chose que la Personne?

La relation est ce que nous signifions par les mots *paternité*, *filiation*, *spiration*, *procession:* la Personne, ce que nous signifions par les mots *Père*, *Fils*, *Saint-Esprit*. Il s'agit donc de savoir si la *paternité*, par exemple, est la même chose que le *Père*. — Trois objections veulent prouver qu'« en Dieu ce n'est pas une même chose que la relation et la Personne ». — La première observe que « partout où l'on a identité réelle, si l'on multiplie l'un, on multiplie l'autre. Or, il se trouve qu'en Dieu nous avons plusieurs relations » réelles « pour une même

Personne; c'est ainsi que nous avons, pour la Personne du Père, la paternité et la spiration commune. Il se trouve aussi qu'on a une seule relation pour deux Personnes » distinctes : « la spiration commune, en effet, se trouve dans le Père et dans le Fils. Il est donc manifeste que la relation n'est pas la même chose que la Personne ». — La seconde objection cite le mot d'« Aristote » qui « dit, au IVe livre des *Physiques* (ch. III, n. 2; de saint Thomas., leç. 4) qu'il n'est rien qui soit en lui-même » ; il faut toujours qu'il y ait une distinction entre ce qui reçoit et ce qui est reçu. « Or, la relation est dans la Personne; et on ne peut pas dire que ce soit en raison de l'identité » ou par mode d'identité, « car il s'ensuivrait qu'elle est aussi dans l'essence », d'où il suivrait encore que l'essence est distinguée par les relations, comme le sont les Personnes; ce qui est une erreur et la destruction même de l'unité divine. « Donc, en Dieu, la relation ou la propriété et la Personne ne sont pas une même chose ». — La troisième objection remarque que « si on a plusieurs choses qui soient identiques, tout ce qu'on dit de l'une se dit aussi des autres. Or, nous ne disons pas de la propriété » ou de la relation « tout ce qui se dit de la Personne; c'est ainsi que nous disons du Père qu'Il engendre, et cependant nous ne disons pas que la paternité engendre. Il est donc manifeste que la propriété » ou la relation « n'est pas la même chose que la Personne en Dieu ».

L'argument *sed contra* s'appuie sur ce principe fondamental, déjà formulé par « Boèce, au livre *des Semaines* (prop. 7; de saint Thomas, leç. 1) », que « *ce qui est* et *ce par quoi cela est* ne diffèrent pas en Dieu. Or, c'est par la paternité que le Père est Père. Donc le Père et la paternité ne font qu'un. Et il en faut dire autant, pour la même raison, des autres propriétés et des autres Personnes ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous prévient que « sur cette question, il y a eu diversité d'opinions » ou de sentiments. — « Les uns ont dit que les propriétés, ni n'étaient les Personnes, ni n'étaient dans les Personnes. Ils ont été mus à cela, en raison du mode de signifier propre à la relation, qui signifie, non comme étant dans un sujet, mais plutôt comme en regard de quelque

chose. C'est pour cela qu'ils disaient, ainsi que nous l'avons mentionné plus haut (q. 28, art. 2), que les relations sont *assistantes* » ou adjacentes. « Pourtant, et parce que la relation, en Dieu », du côté de l'*être en un sujet* (ce qui est commun à tous les accidents), c'est-à-dire, « en tant qu'elle est quelque chose dans l'ordre réel, est l'essence divine elle-même », car tout ce qui est en Dieu réellement est la divine essence, Dieu étant souverainement simple, « et que, d'autre part, l'essence est une même chose avec la Personne, ainsi qu'il a été dit (q. 39, art. 1), force nous est de reconnaître que la relation et la Personne sont une même chose en Dieu. — En raison de cette identité, et y prenant garde, d'autres auteurs ont accordé que les propriétés » ou les relations « étaient les Personnes, mais ils n'ont pas voulu qu'elles fussent dans les Personnes. C'est qu'ils n'établissaient de propriétés, en Dieu, que selon notre mode de parler, ainsi que nous l'avons noté plus haut (q. 32, art. 2). Comme, cependant, il faut mettre en Dieu de vraies propriétés », qui se trouvent en Lui réellement et non pas seulement eu égard à notre mode de parler, « ainsi que nous l'avons montré (au même endroit); que, d'autre part, ces propriétés sont signifiées d'une façon abstraite, comme étant certaines formes des Personnes; et que le propre de la forme est d'être en celui dont elle est la forme, — il s'ensuit qu'il faut dire que les propriétés sont dans les Personnes, tout en étant les Personnes elles-mêmes; comme nous disons que l'essence est en Dieu, bien que l'essence ne soit autre que Dieu » même.

L'*ad primum* va compléter cette doctrine, déjà si nette, du corps de l'article. Saint Thomas y accorde que « la Personne et la propriété sont la même chose, mais » qu' « elles répondent à des concepts différents. Et il suit de là qu'il n'est pas nécessaire que l'une étant multipliée, l'autre le soit aussi. Nous devons toutefois considérer », ajoute le saint Docteur, « qu'en raison de la simplicité divine, il faut prendre garde à une double identité réelle, en Dieu, pour les choses qui diffèrent dans la créature. Ainsi, d'abord, à cause que la simplicité divine exclut toute composition de forme et de matière, il s'ensuit qu'en Dieu l'abstrait et le concret sont tout un : Dieu et la déité » ne se différencient

pas réellement. « Et, de même, à cause que la simplicité divine exclut toute composition de sujet et d'accident, il s'ensuit que tout ce qui est attribué à Dieu est son essence ; de là vient que la sagesse et la vertu sont une même chose, en Dieu, parce que toutes deux rentrent dans l'essence divine. — C'est en raison de cette double cause d'identité, que la propriété, en Dieu, est une même chose avec la Personne. Les propriétés personnelles, en effet, sont une même chose avec les Personnes, pour ce motif qu'en Dieu l'abstrait ne diffère pas du concret ; elles sont donc les Personnes qui subsistent : ainsi, la paternité est le Père ; la filiation, le Fils ; la procession, l'Esprit-Saint. Et pour les propriétés non personnelles, elles s'identifient aux Personnes, en raison du second motif ou de la seconde raison d'identité, qui fait que tout ce qui est attribué à Dieu est son essence. Nous aurons donc la spiration commune s'identifiant à la Personne du Père et à la Personne du Fils, sans que nous la devions considérer comme une personne subsistant à part. Elle demeurera une propriété *une* », bien que subsistant en deux Personnes distinctes, « comme l'essence demeure une en deux » et même en trois « Personnes », sans constituer, en elle-même, une Personne subsistant à part et en dehors ou en plus des trois personnes du Père, du Fils et du Saint-Esprit, « ainsi qu'il a été dit plus haut » (q. 30, art. 2). Une fois de plus, nous trouvons exclue la théorie d'une personnalité commune en Dieu [Cf. q. 30, art 4].

L'*ad secundum* explique comment nous pouvons dire que les propriétés sont dans les Personnes et aussi dans l'essence, sans que pourtant ce soit au même titre et avec les mêmes conséquences. « Les propriétés sont dites être dans l'essence, par mode d'identité seulement », à cause que tout ce qui est en Dieu est son essence, ainsi qu'il a été dit, à l'*ad primum*, au sujet de la seconde cause d'identité. « Elles seront dites être dans les Personnes, par mode d'identité » aussi, mais « non plus seulement à cause de l'identité réelle », c'est-à-dire, parce que, selon la réalité, la propriété et la Personne ne font qu'un ; « elles le seront, en plus, quant au mode de signifier, comme la forme dans un suppôt » : elles sont signifiées, en effet, par mode d'abstraction, tandis que la Personne est signifiée d'une façon concrète ;

or, l'abstrait affecte le concret à titre de forme subjectée en lui. « Il suit de là que les propriétés déterminent et distinguent les Personnes, nullement l'essence ». Par rapport à l'essence, elles n'ont pas la raison de formes; elles l'ont par rapport aux Personnes. Or, ce sont les formes ou les qualités qui distinguent les sujets, là où la raison de sujet est commune.

L'*ad tertium* explique pourquoi nous disons que le Père engendre, et non pas la paternité, bien que la paternité et le Père ne soient qu'un. C'est en raison du mode de signifier. « Les participes et les verbes notionnels », tels que *engendrer*, *spirer*, *engendrant*, *spirant*, « signifient les actes notionnels »; ils signifient le fait d'engendrer, de spirer. « Or, les actes appartiennent aux suppôts ». Il s'ensuit que ce qui n'est pas signifié par mode de suppôt, ne peut pas recevoir l'attribution des participes ou des verbes notionnels. Et tel est précisément le cas des propriétés. « Les propriétés », en effet, « ne signifient pas à titre de suppôts, mais plutôt à titre de formes des suppôts. Aussi bien, le mode de signifier s'oppose à ce que les participes et les verbes notionnels se disent des propriétés ».

Les Personnes et les propriétés relatives sont en réalité la même chose; mais la manière de signifier n'est pas la même de part et d'autre. Elles correspondent à des concepts différents. C'est ce qui permet d'attribuer les propriétés aux Personnes, et aussi de dire des Personnes certaines choses qui ne se disent pas des propriétés. — Une question fort délicate se présente à nous maintenant. Il s'agit de déterminer ce qui constitue les Personnes dans leur distinction d'avec l'essence commune. Nous savons déjà, et nous l'avons dit dès la première question du Traité de la Trinité (q. 27), que les Personnes ne se distinguent en Dieu qu'en raison des relations d'origine. Mais encore faut-il préciser cette dernière expression. Car elle comprend un double élément : l'origine et la relation. Quel est celui des deux qui méritera d'être appelé l'élément constitutif, distinctif de la Personne. Sera-ce la relation? Sera-ce l'origine? C'est ce qu'il nous faut maintenant examiner.

Et tel est l'objet de l'article suivant.

Article II.

Si les Personnes se distinguent par les relations ?

Quatre objections veulent prouver que « les Personnes ne se distinguent pas par les relations ». — La première arguë de la simplicité des Personnes divines : « Les choses simples », en effet, « se distinguent par elles-mêmes. Or, les Personnes » divines « sont tout ce qu'il y a de plus simple. C'est donc par elles-mêmes, et non par les relations, qu'elles se distinguent ». — La seconde objection remarque qu' « on ne peut avoir une distinction de formes que dans le même genre ; c'est ainsi que le *blanc* diffère du *noir*, dans le genre *qualité* », et l'*homme* de la *brute* dans le genre *animal*. « Or, l'hypostase signifie un individu dans le genre *substance* ». Puis donc que la relation appartient au genre *accident*, « il s'ensuit que ce n'est pas par les relations que les hypostases » ou Personnes divines « se distinguent ». — La troisième objection veut que « l'absolu précède le relatif. Or, il n'y a aucune distinction qui soit antérieure à la distinction des Personnes divines. Il s'ensuit que cette distinction ne peut pas être » par quelque chose de relatif, c'est-à-dire, « par les relations » en Dieu. — La quatrième objection est aussi intéressante que subtile. Elle dit : « Ce qui présuppose la distinction n'en peut pas être le principe premier. Or, la relation présuppose la distinction, puisque la distinction entre dans sa définition : l'être du relatif, en effet, est de se rapporter *à un autre*. Donc la relation ne peut pas être le premier principe de la distinction en Dieu ».

L'argument *sed contra* cite à nouveau l'autorité de « Boèce » qui « dit, dans son livre *de la Trinité* (ch. VI) : *seule, la relation multiplie la Trinité* des Personnes divines ». — Les conciles ont fait leur cette parole de Boèce. Nous lisons, dans le IVe concile de Latran (chap. *Firmiter*) : « C'est par les propriétés personnelles que la Trinité est distincte » (Denzinger, n. 355). Et dans le concile de Florence (session XVIII) : « Chez tous les Doc-

teurs, tant grecs que latins, c'est la relation qui multiplie les Personnes ». Dans ce même concile, un théologien de marque, appelé du nom de Jean, put déclarer, sans que nul osât le contredire, que « la Personne divine est constituée par l'essence et la propriété ».

Le corps de l'article débute par un principe extrêmement simple, d'où saint Thomas tirera, par une déduction presqu'immédiate, la solution de la question posée. Il observe que « partout où se trouvent plusieurs choses ayant quelque chose de commun, il est nécessaire de chercher un principe qui les distingue ». « Puis donc, ajoute-t-il, que les trois Personnes » divines « conviennent entre elles dans l'unité de l'essence, il faut, de toute nécessité, chercher quelque chose qui les distingue et qui fasse qu'elles sont plusieurs. Or, il y a deux choses, dans les Personnes divines, qui font qu'elles diffèrent » l'une de l'autre : « l'origine et la relation. Et, sans doute, l'origine et la relation ne diffèrent pas réellement entre elles, mais elles diffèrent cependant quant au mode de signifier. L'origine, en effet, est signifiée par mode d'acte ; ainsi, *la génération* ; tandis que la relation est signifiée par mode de forme ; telle *la paternité*. — Plusieurs donc, considérant que la relation est une conséquence de l'acte », car on n'aurait pas la paternité ou la filiation s'il n'y avait la génération, « ont dit que les hypostases » ou les Personnes, « en Dieu, se distinguent par l'origine ; par exemple, que le Père se distingue du Fils, parce que Celui-là engendre, tandis que Celui-ci est engendré. Quant aux relations ou aux propriétés, elles manifesteraient, à titre de conséquences, la distinction des hypostases ou des Personnes ; de même que parmi les créatures, les propriétés manifestent la distinction des individus, causée par les principes matériels. — Ceci ne peut pas être, observe saint Thomas, et pour deux raisons. D'abord, parce que deux êtres ne peuvent être saisis comme distincts, que si leur distinction se présente comme causée par quelque chose d'intrinsèque à l'un et à l'autre ; par exemple, dans les créatures, la matière ou la forme. Mais précisément l'origine n'est pas signifiée comme quelque chose d'intrinsèque ; elle est signifiée comme une certaine voie qui vient de la chose,

ou qui y tend : la génération, par exemple, est signifiée comme une certaine voie vers l'être engendré, ou qui part de celui qui engendre. Il s'ensuit qu'il ne se peut pas que l'être engendré et celui qui engendre se distinguent par la seule génération. Il faut, au contraire, présupposer, tant en celui qui engendre qu'en celui qui est engendré, un quelque chose » qui ne soit plus extrinsèque mais intrinsèque, et « qui fait qu'ils se distinguent l'un de l'autre ». « Dans la Personne divine », que pourrons-nous présupposer ? « Il n'y a que l'essence et la relation ou la propriété ». Ce n'est évidemment pas par l'essence que les Personnes divines se distinguent, « puisque par l'essence les divines Personnes conviennent. Il s'ensuit que c'est par les relations des Personnes que ces divines Personnes se distinguent l'une de l'autre. — Une seconde raison » qui nous fait exclure le sentiment des auteurs dont nous avons parlé, « est que dans les Personnes divines nous ne pouvons pas concevoir la distinction comme *divisant* quelque chose de commun ; l'essence divine, en effet, qui est commune, demeure *indivise* » : elle reste elle-même et toute elle-même, sans se multiplier, en chacune des trois Personnes distinctes, et dans les trois. « Il s'ensuit que cela même qui est principe de distinction doit être la chose même distincte. Et précisément, c'est ainsi que les relations ou les propriétés distinguent ou constituent les hypostases ou les Personnes, en tant qu'elles sont elles-mêmes les Personnes qui subsistent, comme la paternité est le Père, et la filiation le Fils, parce qu'en Dieu l'abstrait et le concret ne diffèrent pas » dans la réalité. « Au contraire, il est contre la raison d'origine, qu'elle constitue l'hypostase ou la Personne. Si, en effet, nous prenons l'origine au sens actif, elle est signifiée comme sortant d'une personne qui subsiste, et que, par conséquent, elle présuppose. Que si nous la prenons au sens passif, elle est synonyme de naissance et marque la voie qui conduit à la personne subsistante, mais non ce qui la constitue déjà. — Donc, conclut saint Thomas, il est mieux de dire que les Personnes ou les hypostases se distinguent par les relations, que » de dire qu'elles se distingent « par l'origine. Si, en effet, elles se distinguent par les deux, cependant, c'est d'abord et surtout par les relations, selon notre manière de concevoir. Aussi bien, le

Père », qui se tire de la propriété, « ne signifie pas seulement la propriété, mais aussi l'hypostase ; tandis que les mots *engendreur* (en latin *genitor*) ou *qui engendre* (*generans*) », qui se tirent de l'origine, « ne signifient que la propriété. Et cela, parce que le mot *Père* signifie la relation qui distingue et constitue l'hypostase, tandis que les mots *qui engendre* ou *qui est engendré* signifient l'origine qui ne distingue pas et ne constitue pas l'hypostase » ou la Personne.

L'*ad primum* répond que « les Personnes sont les relations elles-mêmes, qui subsistent. Il ne répugne donc aucunement à la simplicité des Personnes divines qu'elles se distinguent par les relations ». Les relations ne s'unissent pas aux Personnes comme à des réalités distinctes d'elles, avec lesquelles elles formeraient un tout *composé*, dans l'ordre de la réalité. Elles ne se distinguent d'elles que selon la raison ; et dans la réalité, elles leur sont identiques. Il n'y a donc là aucune composition.

L'*ad secundum* observe que « les Personnes divines ne se distinguent pas » entre elles « au point de vue de l'être dans lequel elles subsistent [Cf. ce que nous avons dit de la subsistence, entendue au sens où la prend ici saint Thomas, q. 30, art. 4], ni en ce qui touche à quelqu'un des attributs absolus » ou essentiels ; en tout cela, elles s'identifient de la manière la plus complète. « Ce en quoi elles se distinguent, c'est seulement quant au fait de se référer », en tant qu'elles se réfèrent l'une à l'autre. « Aussi bien, la relation suffit-elle à leur distinction ».

L'*ad tertium* donne une réponse très fine et qu'il faut bien noter. Il observe que « plus la distinction est première, plus elle se rapproche de l'unité », et moins, par conséquent, elle est accentuée. « Elle doit être » nécessairement « la plus minime » de toutes les distinctions. « Et c'est pour cela, précisément, que la distinction des Personnes » divines, étant, comme le disait l'objection, la première de toutes les distinctions, « doit » s'éloigner le moins possible de l'unité, et « n'être que par ce qu'il y a de plus minime en fait de distinction, c'est-à-dire par la relation ». Et cependant, cette distinction, pour si minime qu'elle soit, puisqu'elle n'est qu'en raison de l'être relatif, de tous le plus minime, le plus léger, le plus ténu, n'en reste pas moins, quand il s'agit

de Dieu, la plus réelle et la plus vraie, puisque la relation, en Dieu, au point de vue, non plus de sa notion, mais de son être réel, du côté du sujet en qui elle adhère, n'est autre que l'essence divine elle-même [Cf. ce qui a été dit, plus haut, q. 28, art. 1 et suiv.].

L'*ad quartum* n'accorde pas que toujours « la relation présuppose la distinction des suppôts ». Elle ne la présuppose que « si elle-même est accident. Mais si elle est elle-même quelque chose de subsistant, elle ne présuppose pas la distinction; elle l'apporte avec elle. Lorsqu'en effet nous disons que l'être de la relation consiste dans le fait de se référer à un autre, par le mot *autre* nous entendons un terme corrélatif, qui n'est pas antérieur » au premier terme, « mais coexiste simultanément avec lui, selon l'ordre de nature » : il est essentiel aux deux d'être ensemble; si on enlève l'un, l'autre n'est plus ; et on ne peut pas concevoir que le premier soit antérieurement au second ou sans que le second soit aussi.

Les Personnes divines sont constituées elles-mêmes et distinguées, soit d'avec l'essence, soit entre elles, plutôt par leurs propriétés respectives que par la raison d'origine disant tel acte notionnel. Ceci nous montre une fois de plus le rapport intime qui existe, en Dieu, entre les Personnes et les propriétés relatives. — Ce rapport d'intimité va-t-il jusqu'au point de faire que si, par notre intelligence, par une sorte d'abstraction de l'esprit, nous dépouillons les Personnes divines de leurs propriétés respectives, la raison même d'hypostase ou de personne ne demeurera plus en Dieu ?

Telle est la question que nous allons examiner à l'article suivant.

Article III.

Si, en abstrayant, par la pensée, les relations des Personnes, on a encore les hypostases ?

Trois objections veulent prouver que « si l'on abstrait, par la pensée, les propriétés ou les relations des Personnes, il

demeure encore les hypostases ». — La première observe que « ce qui dit rapport à un autre parce que cet autre s'ajoute à lui, pourra encore être conçu, même si on en enlève ce qui lui était ainsi ajouté ; c'est ainsi que l'homme se dit par l'addition » de la différence spécifique *raisonnable* « au genre *animal*, et, pour ce motif, nous pouvons garder l'*animal*, même après avoir enlevé le *raisonnable*. Or, la personne s'ajoute à l'hypostase. On définit, en effet, la personne : *une hypostase se distinguant* » des autres « *par une propriété qui touche à la dignité* [Cf. ce qui a été dit à la question 29, art. 3, ad 2um]. Il s'ensuit que même en enlevant la propriété personnelle de la Personne » en Dieu, « nous pouvons concevoir l'hypostase » comme demeurant encore. — La seconde objection dit que « ce n'est pas la même chose qui fait que le Père est le Père, et qui fait qu'Il est quelqu'un. Comme, en effet, c'est par la paternité qu'Il est le Père, si c'était aussi par la paternité qu'Il est quelqu'un, il s'ensuivrait que le Fils, en qui ne se trouve pas la paternité, n'est pas quelqu'un. Lors donc qu'on enlève, par la pensée, la paternité du Père, il demeure encore qu'Il est quelqu'un, c'est-à-dire qu'Il est une hypostase. Donc, l'hypostase demeure, même si on enlève la propriété de la Personne ». — La troisième objection cite un texte de « saint Augustin » qui « dit, au Ve livre *de la Trinité* (ch. VI) : *Dire le Père, n'est pas la même chose que dire l'Inengendré : car* », si le Père n'avait pas engendré le Fils, Il ne pourrait pas être dit Père ; et cependant, « *quand bien même Il n'aurait pas engendré le Fils, rien n'empêcherait de l'appeler encore l'Inengendré.* Mais s'Il n'avait pas engendré le Fils, la paternité ne serait plus en Lui. Donc, même si on enlève la paternité, il demeure encore l'hypostase du Père, à titre d'Inengendrée ».

L'argument *sed contra* apporte un texte de « saint Hilaire disant, au IVe livre *de la Trinité* (num. 10) : *le Fils n'a rien que le fait d'être né* » ou d'être Fils. « Or, c'est par sa naissance que le Fils est le Fils ». Puis donc que le Fils est constitué tout entier par le fait d'être Fils, ou d'être né, c'est-à-dire par sa naissance ou sa filiation, « il s'ensuit que si on enlève la filiation, l'hypostase du Fils ne demeure plus. Et l'on doit en dire autant, pour la même raison, des autres Personnes ».

Au corps de l'article, saint Thomas commence par préciser que « l'abstraction qui se fait par l'intelligence est double. La première consiste à abstraire l'universel du particulier; par exemple, l'animal de l'homme. La seconde abstrait la forme de la matière; c'est ainsi que la forme du cercle s'abstrait, par l'intelligence, de la matière sensible. Or, il y a cette différence, entre ces deux modes d'abstraction, que, dans l'abstraction où l'on tire l'universel du particulier, il ne reste plus rien de ce qui a fourni l'abstraction : ainsi, étant écartée, par l'intelligence, la différence » spécifique « *raisonnable, l'homme* ne reste plus dans l'intelligence; il ne reste que l'*animal*. Au contraire, dans l'abstraction où l'on tire la forme de la matière, toutes deux restent dans l'intelligence : même après avoir dépouillé l'airain de sa forme circulaire, nous pouvons conserver séparément, dans notre intelligence, et le concept d'airain et le concept de cercle ». — A noter ce double mode d'abstraction que vient de nous préciser saint Thomas et qui peut aider à résoudre bien des questions en logique, en psychologie et en métaphysique. Saint Thomas va lui-même faire une application très heureuse de cette distinction à la question actuelle.

« S'il est vrai, nous dit-il, qu'en Dieu il n'y a pas », à proprement parler ou « selon la réalité, d'universel et de particulier, de matière et de forme, cependant, en raison du mode de signifier, il s'y trouve une certaine similitude de tout cela; c'est ainsi que saint Jean Damascène (*de la Foi orth.*, liv. III, ch. VI) dit que *la substance est commune et que l'hypostase est particulière*. — Si donc nous parlons de l'abstraction qui porte sur l'universel et le particulier, de ce chef, étant abstraites, par l'intelligence, les propriétés » ou les relations, « il ne reste plus, dans l'intelligence, que l'essence commune, nullement l'hypostase du Père », ou tout autre hypostase, « qui », chacune, « est comme quelque chose de particulier. — Si, au contraire, nous parlons de l'abstraction qui a trait à la matière et à la forme », dans ce cas, il faut distinguer. Car, « s'il s'agit des propriétés non personnelles », la spiration, par exemple, « on pourra les enlever par l'intelligence, sans enlever, du coup, le concept d'hypostase ou de personne : c'est ainsi qu'en enlevant du Père, par l'intelligence,

qu'Il soit inengendré ou principe de spiration, nous aurons encore l'hypostase ou la Personne du Père. Que s'il s'agit des propriétés personnelles, on ne peut les enlever par l'intelligence, sans que ne soit enlevé », en même temps, « le concept d'hypostase. C'est qu'en effet, les propriétés personnelles, en Dieu, ne doivent pas être conçues à la manière de formes qui s'adjoindraient à un suppôt préexistant; elles portent avec elles-mêmes leur suppôt, en tant qu'elles sont les Personnes mêmes qui subsistent, comme », par exemple, « la paternité est le Père Lui-même. L'hypostase, en effet, signifie quelque chose de distinct, en Dieu, puisqu'elle dit la substance individuée. Et puisque c'est la relation qui distingue et constitue les hypostases, ainsi qu'il a été dit (à l'article précédent), il demeure que les relations personnelles étant enlevées, par la pensée, les hypostases ne restent plus ».

Saint Thomas fait remarquer ensuite qu'au sujet de la question actuelle, on a voulu établir une distinction entre l'hypostase et la Personne, en Dieu. « Ainsi qu'il a été dit (à l'article précédent), quelques-uns ont voulu que les hypostases, en Dieu, ne se distinguent pas par les relations, mais par la seule origine, en telle manière que le Père soit tenu pour être une hypostase, par ce fait qu'Il n'est pas d'un autre; et le Fils, par ce fait qu'Il vient d'un autre par voie de génération. Les relations qui surviennent, comme étant des propriétés qui touchent à la dignité, constitueraient la raison de Personne; auquel titre on les dit » personnelles ou « des Personnes. Il suivait de là que si on enlève, par la pensée, ces sortes de relations, les Personnes disparaissent, mais les hypostases demeurent. — Ceci ne peut pas être, dit saint Thomas; et pour deux raisons. Premièrement, parce que les relations distinguent et constituent les hypostases, ainsi que nous l'avons montré (à l'article précédent). Secondement, parce que toute hypostase d'une nature raisonnable est une personne, ainsi qu'on le voit par ce que dit Boèce (Cf. q. 29, art. 1), définissant la personne : *la substance individuelle d'une nature raisonnable*. Si l'on voulait donc garder l'hypostase, sans garder la personne, il faudrait abstraire, non pas la propriété du côté de la personne, mais le fait d'être *raisonnable* du côté de la nature ».

L'*ad primum*, expliquant cette fin du corps de l'article, précise que « la personne n'ajoute pas à l'hypostase une propriété distinctive au sens absolu, mais seulement *une propriété distinctive sous le rapport de la dignité*. L'on ne doit pas séparer ce tout qui est mis pour une même différence » spécifique dans la définition de la personne. « Or, cette propriété distinctive sous le rapport de la dignité, consiste précisément en ceci qu'elle note *la subsistence en une nature raisonnable* » ou intellectuelle. « Donc, l'hypostase ne peut pas demeurer, en enlevant de la personne la propriété distinctive » qui la caractérise ou la constitue ; savoir : la subsistence en une nature raisonnable. « Ce qu'il faudrait enlever, pour qu'elle demeurât, la personne ne demeurant pas, ce serait » la qualité (non pas personnelle, mais essentielle, en Dieu) de « *raisonnable*, inhérente à la nature. La personne, en effet, non moins que l'hypostase, a raison de *substance individuée* » ou *distincte :* « et c'est pourquoi les relations distinctes sont, en Dieu, de l'essence de l'une et de l'autre ». Comme le remarque et l'explique très bien Cajétan, ici, « la dignité par où la personne diffère de l'hypostase se tire du côté de la nature. La personne, en effet, ajoute à l'hypostase, du côté de la nature, l'intellectualité. Du côté de l'individu lui-même, elle ne lui ajoute rien, comme on le voit par la définition de Boèce » que citait la première objection. « Puis donc que les relations », en Dieu, « se tiennent du côté de l'individuation, il s'ensuit qu'il est faux qu'elles soient les propriétés de la Personne et non de l'hypostase. Il n'y a rien de plus, au point de vue de l'individuation, dans la Personne que dans l'hypostase ; bien que, du côté de la nature plus digne » que connote ou que désigne « la Personne », cette dernière « soit quelque chose de plus déterminé ». Au point de vue de l'individuation, qui est le seul qui nous occupe quand il s'agit de la Personne ou de l'hypostase, en Dieu, la Personne et l'hypostase s'identifient de tous points, puisque la raison d'*être distinct*, indistinct en soi et distinct de tout autre, qui constitue la raison d'individu, est constituée tout entière, en Dieu, par la propriété ou la relation. Et donc, si on enlève la propriété ou la relation, aucune raison d'*individu*, pas plus celle d'hypostase que celle de Personne, qui sont d'ailleurs

identiques, nous venons de le dire, ne demeure, en Dieu, au point de vue de la vérité catholique, par laquelle nous savons qu'il n'y a pas d'hypostase ou de personne unique en Dieu répondant à la nature divine, mais seulement les trois hypostases ou Personnes constituées par les seules propriétés personnelles.

L'*ad secundum* répond que « la paternité donne au Père, non seulement d'être le Père, mais d'être une Personne et d'être quelqu'un ou d'être une hypostase », c'est-à-dire un individu, un *être distinct*, qui se distingue ou se divise de tout ce qui n'est pas lui, mais qui est indistinct ou indivis en lui-même. « Ni il ne suit de là que le Fils » en qui la paternité n'est pas, « ne soit pas une hypostase, pas plus qu'il ne s'ensuit qu'Il ne soit pas une Personne ». Il est une Personne et une hypostase, par sa propriété personnelle, à lui; savoir : la filiation.

L'*ad tertium* répond que « l'intention de saint Augustin », dans le texte cité par l'objection, « n'a pas été de signifier que la Personne du Père demeurerait à titre d'*inengendrée*, quand bien même on enlèverait la paternité; comme si l'innascibilité suffisait pour distinguer et constituer la Personne du Père. Ceci ne peut absolument pas être, puisque l'innascibilité dit quelque chose de négatif et non de positif », au moins dans l'acception stricte et grammaticale de ce mot; car, d'une certaine manière, elle connote quelque chose de positif, mais précisément du côté de la propriété personnelle du Père, qui le fait être Principe de tout dans la divinité, ainsi que nous l'avons expliqué plus haut (q. 33, art. 4). Donc, dans son acception grammaticale et stricte, le mot innascibilité dit quelque chose de négatif et non de positif. Et saint Thomas observe que « saint Augustin lui-même en fait la remarque » (à l'endroit cité dans l'objection.) Par où il est manifeste que « saint Augustin a voulu s'exprimer en général », au sens où nous pouvons dire que même sans avoir la raison de père, on peut avoir la raison d'inengendré, « parce que ce n'est pas tout inengendré qui est père ». — « Si donc, conclut saint Thomas, nous enlevons, par la pensée, la paternité, il ne demeure plus, en Dieu, l'hypostase » ou la Personne « du Père, selon qu'elle se distingue des autres Personnes » et selon que la vérité catholique nous en révèle l'existence, « mais

selon qu'elle se distingue des créatures, au sens où l'entendent les Juifs » et aussi les païens ou les philosophes purement théistes. Ce sentiment des Juifs ou des théistes peut être justifié d'une certaine manière, nous l'avons dit plus haut (q. 30, art. 4). Mais il n'en est pas moins un sentiment imparfait et qui demeure à une distance infinie de la conscience éclairée du chrétien s'adressant à *Dieu Père, Fils et Saint-Esprit* [Cf. ce que nous avons dit plus haut à ce sujet (q. 30, art. 4).

Nous avons vu, à l'article second, que les Personnes, en Dieu, étaient constituées, non pas précisément par les origines, mais plutôt par les relations ou les propriétés; d'où il suivait, comme nous venons de l'établir à l'article 3, que l'on ne pouvait, non pas même par la pensée, abstraire les relations des Personnes ou des hypostases, sans que celles-ci ne soient, du même coup, enlevées. — Il nous faut examiner, en un dernier article, dans quels rapports sont entre elles les origines et les propriétés. Sont-ce les propriétés qui doivent être conçues comme précédant les origines; ou les origines, les propriétés?

La réponse à cette question va former l'objet de l'article suivant.

Article IV.

Si les actes notionnels sont préconçus aux propriétés?

Comme nous l'allons voir par les objections, par l'argument *sed contra*, par le corps de l'article et par les réponses, bien que la question soit posée d'une façon générale, il s'agit surtout, ici, d'une propriété, la paternité, et d'un acte notionnel, la génération active; car ce sera uniquement pour la paternité que nous admettrons, relativement à l'acte notionnel, une priorité de raison. — Les objections, au nombre de trois, voudraient prouver que, d'une façon absolue, et sans excepter même la paternité dans son rapport à la génération active, « nous devons concevoir les actes notionnels comme antérieurs aux propriétés ». — La première objection cite une parole du « Maître » des *Sen-*

tences, disant, à la distinction XVII du Ier livre, que « *toujours le Père est, parce que toujours Il engendre le Fils* ». Puis donc que la génération est la raison d'être du Père, « il semble bien que, dans l'ordre de l'intelligence, la génération précède la paternité ». — La seconde objection remarque que « toute relation présuppose, dans l'intelligence, le fondement sur lequel elle repose; c'est ainsi que l'égalité suppose la quantité. Or, la paternité est une relation qui a pour fondement l'acte qui est la génération. Donc, la paternité présuppose la génération ». — La troisième objection fait une parité entre la paternité et la filiation. « Ce qu'est la génération active à la paternité », la génération passive ou « la nativité l'est à la filiation. Or, la filiation présuppose la nativité; c'est pour cela, en effet, que le Fils est, parce qu'Il est né » ou engendré. « Donc, la paternité aussi présuppose la génération ».

L'argument *sed contra* se contente de faire observer que « la génération » active « est un acte de la Personne du Père ». Or, c'est la paternité qui constitue la Personne du Père. Donc la paternité précède la génération, dans l'ordre de l'intelligence.

Il eût été difficile de mettre plus en relief ce que Kant appellerait la thèse et l'antithèse d'une antinomie en apparence irréductible. Saint Thomas, dans le corps de l'article, va résoudre cette antinomie, avec une souplesse et une subtilité d'investigation qui n'en laisseront plus rien subsister. La solution du présent corps d'article dépend tout entière de l'article 2. « Pour ceux, dit saint Thomas, qui disent que les propriétés ne distinguent pas et ne constituent pas les hypostases » ou les Personnes, « mais les manifestent seulement dans leur être déjà distinct et constitué, il est nécessaire de dire, d'une façon absolue, que les relations, selon la manière de concevoir, suivent les actes notionnels, de telle sorte qu'on peut dire, purement et simplement, que si le Père est Père, c'est parce qu'Il engendre. Mais, si nous supposons » — et c'est ce que nous avons établi à l'article 2 — « que les relations distinguent et constituent les Personnes en Dieu, il est nécessaire de distinguer. C'est qu'en effet, l'origine, en Dieu, peut être signifiée dans un double sens : au sens actif, et au sens passif. Au sens actif, comme quand on dit que la gé-

nération appartient au Père, et la spiration (prise comme acte notionnel) au Père et au Fils. Au sens passif, comme quand la nativité est attribuée au Fils et la procession au Saint-Esprit. — Ceci posé, nous devons dire que les origines, prises au sens passif, précèdent, purement et simplement, dans l'ordre intellectuel, les propriétés des Personnes qui procèdent, même leurs propriétés personnelles. L'origine, en effet, prise en ce sens, signifie la voie qui conduit à la Personne constituée par la propriété. Pareillement encore, l'origine, prise au sens actif, précède, dans l'ordre intellectuel, la relation de la Personne-Principe, si cette relation n'est pas personnelle. C'est ainsi que l'acte notionnel de la spiration précède », logiquement ou « dans l'ordre intellectuel, la propriété relative innomée qui est commune au Père et au Fils. — Que s'il s'agit de la propriété personnelle du Père » — et nous avons déjà fait remarquer que c'est surtout d'elle qu'il s'agit — « nous la pouvons considérer sous un double aspect. Ou comme relation ; et, ainsi entendue, elle présuppose, dans l'ordre intellectuel, l'acte notionnel, parce que la relation, en tant que relation, a son fondement dans l'acte. Ou en tant qu'elle est constitutive de la Personne ; et, en ce sens, elle doit être préconçue à l'acte notionnel, comme toute personne qui agit doit être préconçue à l'acte » qui en découle. — Il est aisé de prévoir qu'après ces lumineuses distinctions, la solution des objections n'offrira plus de grandes difficultés.

L'*ad primum* répond que « dans ce texte où le Maître » des *Sentences* « dit que *le Père est Père parce qu'Il engendre*, le mot *Père* est pris selon qu'il désigne la relation seulement, et non pas en tant qu'il signifie la Personne qui subsiste. Car, dans ce dernier cas, il faudrait changer la proposition et dire que le Père engendre parce qu'Il est le Père ».

L'*ad secundum* fait remarquer que « l'objection porte sur la paternité prise comme relation, et non sur la paternité considérée comme constitutive de la Personne ».

L'*ad tertium* n'accepte pas la parité qu'on voulait faire entre la paternité et la filiation. « La filiation prise même comme constitutive de la Personne du Fils, présuppose, dans l'ordre intellectuel, la nativité ; parce que la nativité est la voie qui conduit à la

Personne du Fils. La génération active, au contraire, est signifiée comme procédant de la Personne du Père ; et, par suite, elle présuppose la propriété personnelle du Père » qui le constitue.

Les propriétés ou les relations s'identifient aux Personnes, en Dieu. Elles s'identifient aux Personnes à tel point, que, s'il s'agit des propriétés personnelles, telles que la paternité, la filiation et la procession, elles constituent les Personnes elles-mêmes. Et dès là qu'elles les constituent, on ne peut, en aucune manière, les en séparer, non pas même par la pensée. Il y a cependant un certain ordre à établir, au point de vue intellectuel, entre ces diverses propriétés et les actes notionnels qui s'y rattachent. On peut et on doit concevoir les actes notionnels antérieurement aux propriétés, même aux propriétés qui constituent les personnes, sauf pour la paternité, qui, en tant qu'elle est considérée comme constituant la Personne du Père, doit être conçue comme antérieure à tout, en Dieu, quand il s'agit du mystère de la Trinité.

Après avoir étudié les rapports des Personnes divines avec l'essence et avec les propriétés relatives, « nous devons maintenant considérer les Personnes divines dans leurs rapports avec les actes notionnels ».

C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION XLI.

DES PERSONNES COMPARÉES AVEC LES ACTES NOTIONNELS.

Cette question comprend six articles :

1° Si les actes notionnels doivent être attribués aux Personnes ?
2° Si ces sortes d'actes sont nécessaires ou volontaires ?
3° Si en raison de ces sortes d'actes la Personne procède du néant ou de quelque chose ?
4° Si, en Dieu, nous devons parler de puissance relativement aux actes notionnels ?
5° Que signifie cette sorte de puissance ?
6° Si les actes notionnels peuvent se terminer à plusieurs Personnes ?

De ces six articles, les cinq premiers comparent les actes notionnels avec les Personnes divines considérées comme leur principe ; le sixième, avec les Personnes divines considérées comme leur terme. — D'abord, considérées comme leur principe. On se demande, à ce sujet, deux choses. Premièrement, une question de fait : est-ce aux Personnes divines que nous devons attribuer les actes notionnels (art. 1). Ensuite, la question du mode : comment, ou à quel titre, les actes notionnels conviennent aux Personnes et procèdent d'elles (art. 2-5). — Voyons d'abord la question de fait.

C'est l'objet de l'article premier.

Article Premier.

Si les actes notionnels doivent être attribués aux Personnes ?

On entend par *actes notionnels* le fait d'*engendrer* et le fait de *spirer*, en Dieu. — Trois objections veulent prouver que ces « actes notionnels ne doivent pas être attribués aux Personnes ».

— La première cite une parole de « Boèce », dans son livre *de la Trinité* (ch. IV) », où il est « dit que *tous les genres d'êtres, quand on veut les attribuer à Dieu, se changent en la substance divine, à la seule exception des relations.* Or, l'*action* est un des dix genres d'êtres » ; elle fait partie des neuf genres d'accidents, qui, avec la substance, constituent les dix catégories analysées par Aristote. Puis « donc » que « l'action » se distingue de la relation, il faudra, « si nous l'attribuons à Dieu, qu'elle appartienne à l'essence et non pas aux notions » qui sont le propre des Personnes. — Cette première objection, on le voit, appuie sur le mot *acte* et semble rejeter l'idée même d'*actes notionnels* en Dieu. Il en est de même des deux autres objections. — La seconde cite une parole de saint Augustin, au Ve livre *de la Trinité* (ch. IV, V), faisant remarquer que « tout ce qui se dit de Dieu, se dit, ou en raison de la substance, ou en raison de la relation. Or, ce qui a trait à la substance est signifié par les attributs essentiels ; quant à ce qui a trait à la relation, on le désigne par les noms des Personnes ou par les noms des propriétés. Il n'y a donc pas, en dehors de cela, à parler, quand il s'agit des Personnes divines, d'actes notionnels ». — La troisième objection rappelle que « le propre de l'action est de causer, de soi, une passion. Or, en Dieu, il n'y a pas de passion. Par conséquent, il n'y aura pas, non plus, d'actes notionnels ».

L'argument *sed contra* est une parole empruntée au livre *de la Foi à Pierre,* qu'on attribuait à saint Augustin, du temps de saint Thomas, et qui est de saint Fulgence. On lit dans ce livre, au chap. II, que « *le propre du Père est d'engendrer le Fils.* Or, la *génération* est un certain acte. Il s'ensuit que nous devons mettre en Dieu des actes notionnels ». — De même que les objections voulaient exclure, purement et simplement, de Dieu et non pas seulement des Personnes, les actes notionnels, pareillement l'argument *sed contra* conclut, en sens inverse, à l'existence d'actes notionnels en Dieu, sans préciser directement si ces actes conviennent aux Personnes.

Le corps de l'article va faire cette précision, en notant que si nous parlons d'actes notionnels, en Dieu, c'est à cause des Personnes ; et que l'existence même des Personnes, en Dieu, exige

que nous parlions, en effet, d'actes notionnels. « Si nous parlons de distinction pour les Personnes divines, c'est en raison de leur origine ». Il n'y a pas d'autre raison de distinguer le Fils du Père, si ce n'est qu'Il s'origine de Lui ; et, semblablement, si nous distinguons le Saint-Esprit du Père et du Fils, c'est qu'Il s'origine d'eux selon un certain ordre [Cf. q. 27 ; et q. 36, art. 2, 3, 4]. « Or, l'origine ne peut être convenablement désignée que par certains actes ». Comment marquer que le Fils s'origine du Père, sinon en disant que le Père *l'engendre ;* ou que le Saint-Esprit s'origine du Père et du Fils, si ce n'est en disant que le Père et le Fils le *spirent?* C'est donc par des termes désignant des actes déterminés que nous pouvons marquer l'origine, et, par suite, la distinction des Personnes divines. « Aussi bien », est-ce pour ce motif, « pour désigner l'ordre d'origine parmi les Personnes divines », qu' « il a été nécessaire d'attribuer aux Personnes » ce que nous appelons « les actes notionnels ».

L'*ad primum* s'appuie sur ce corps d'article et observe que « toute origine est désignée par un certain acte. Or, nous pouvons attribuer à Dieu une double raison d'origine. L'une, en tant que les créatures procèdent de Lui : ceci est commun aux trois Personnes ; et c'est pourquoi les actes qui sont attribués à Dieu pour désigner qu'en effet les créatures procèdent de Lui, se rattachent à l'essence. L'autre raison ou rapport d'origine se considère, en Dieu, selon qu'une Personne procède de l'autre. C'est pour cela que les actes désignant cet ordre d'origine sont appelés des actes notionnels ; car les notions » ou notes caractéristiques « des Personnes, sont précisément les rapport ; des Personnes entre elles, ainsi qu'il ressort de ce qui a été dit » plus haut (q. 32, art. 2).

L'*ad secundum* nous rappelle, au début, un point de doctrine qu'il importe extrêmement de retenir, dans la question actuelle. « Les actes notionnels, précise à nouveau saint Thomas, ne diffèrent des relations des Personnes que selon la manière de signifier ; en réalité, ils sont, avec elles, absolument une même chose. C'est pourquoi le Maître » (Pierre Lombard) « a dit, dans le Ier livre *des Sentences*, dist. XXVI, que la génération et la nativité *s'appellent, en usant d'autres termes, la paternité et la*

filiation. — Pour comprendre ceci, explique saint Thomas, il faut considérer que c'est par le mouvement qu'on peut connaître d'abord qu'une chose s'origine d'une autre. Dès là, en effet, qu'une chose a été, par un mouvement » quelconque, « dérangée de sa disposition première, il est évident qu'une certaine cause aura dû intervenir. C'est pour cela que *l'action*, à prendre ce mot dans sa première acception, signifie *origine du mouvement*. De même, en effet, que le mouvement, en tant qu'il est reçu dans le mobile en vertu de l'agent, est appelé *passion*, de même, l'origine de ce mouvement, selon qu'il part de l'agent pour se terminer en ce qui est mû, s'appelle *action* » [Cf. ce que nous avons dit plus haut, à l'occasion du fameux texte d'Aristote, dans le IIIe livre des *Physiques*, q. 28, art. 3, ad 1um]. « Si donc nous enlevons le mouvement, l'action ne signifie rien autre que l'ordre » ou le rapport « d'origine, selon que nous avons une cause ou un principe duquel ou de laquelle quelque chose procède en ce qui vient de ce principe » ou de cette cause. « Et parce que, en Dieu, il n'y a pas de mouvement, il s'ensuit que l'action personnelle du Principe qui produit une Personne n'est pas autre chose que le rapport de ce Principe à la Personne qui vient de lui. Or, ces rapports sont précisément les relations elles-mêmes ou les notions. — Comme cependant, ajoute saint Thomas, nous ne pouvons parler des choses divines et intelligibles qu'à la manière des choses sensibles d'où nous tirons toutes nos connaissances, et que, parmi ces dernières, les actions et les passions, en tant qu'elles impliquent le mouvement, sont distinctes des relations qui en résultent, — à cause de cela, il a fallu signifier, séparément, les rapports des Personnes divines, d'abord par mode d'actes, et ensuite par mode de relations. Par où l'on voit que les actes notionnels et les propriétés personnelles sont, en réalité, la même chose, et qu'ils diffèrent uniquement selon le mode de signifier ».

L'*ad tertium* complète encore cet *ad secundum*, ou plutôt applique à la troisième objection la doctrine si délicate et si profonde qui vient d'y être si admirablement exposée. « Sans doute, l'action entraîne après elle la passion ; mais c'est en raison du mouvement qui s'origine à elle. Or, ce n'est pas ainsi », nous

venons de le dire, « que nous parlons d'action en Dieu », au point de vue de l'origine des Personnes. « Et c'est pourquoi, nous n'avons pas à parler de passion, en Lui, si ce n'est au point de vue purement grammatical et selon notre mode de signifier » ; nullement au point de vue de la réalité. « C'est ainsi que nous attribuons au Père l'acte d'engendrer, et au Fils le fait d'*être engendré* », pour la commodité ou la nécessité de notre langage si imparfait, quand il s'agit d'exprimer les choses divines, mais en excluant, par la pensée, de Dieu, tout ce qu'il y a d'imparfait dans ce langage ou dans cette manière de signifier. Tout ce qui appartient à la raison d'action se trouve très véritablement en Dieu, sans qu'il s'y trouve le mouvement qui, parmi nous, est inséparable de l'action. Et parce que la passion suit au mouvement, nous n'aurons pas de passion, en Dieu, bien que nous ayons, en Lui, au degré le plus parfait, le terme de l'action, qui n'est, parmi nous, que conséquemment au mouvement et à la passion. — Ces deux dernières réponses de saint Thomas doivent être retenues avec le plus grand soin ; car elles constituent, comme explication rationnelle du dogme, une de ces parties qu'on peut appeler maîtresses dans le Traité de la Trinité.

Les actes notionnels peuvent et doivent être attribués aux Personnes divines. C'était la question de fait. — Il nous faut passer maintenant à la question du mode. Comment ces actes notionnels sont-ils attribués aux Personnes d'où ils émanent. Est-ce en raison de l'essence (art. 2, 3) ? Devons-nous dire qu'ils supposent, en Dieu, quelque puissance nouvelle ou spéciale (art. 4, 5) ? — Et d'abord, est-ce en raison de l'essence que ces actes notionnels émanent des Personnes ? Là-dessus, deux questions se présentent à nous : premièrement, si c'est en raison de l'essence (art. 2) ; secondement, de quelle manière (art. 3).

Si c'est en raison de l'essence.

Article II.

Si les actes notionnels sont volontaires ?

Cinq objections veulent prouver que « les actes notionnels » ne sont pas attribués aux Personnes en raison de l'essence ou de la nature, mais qu'ils « sont volontaires ». — La première est une parole de saint Hilaire, dans sa lettre *des Synodes* (can. 25), disant expressément que *ce n'est pas poussé par une nécessité naturelle que le Père a engendré le Fils*. — La seconde objection cite le mot de « saint Paul *aux Colossiens* », ch. I (v. 13), où il est « dit, en parlant de Dieu le Père, qu'*Il nous a transportés dans le Royaume du Fils de sa dilection*. Or, la dilection appartient à la volonté. Donc, c'est par la volonté du Père que le Fils a été engendré ». — La troisième objection remarque qu' « il n'y a rien de plus volontaire que l'amour », puisque l'amour est le premier acte de la volonté. « Or, l'Esprit-Saint procède du Père et du Fils à titre d'amour. Donc, c'est bien volontairement qu'Il procède ». — La quatrième objection rappelle que « le Fils procède par voie d'intelligence, à titre de verbe. Or, tout verbe procède de celui qui le profère, par l'entremise de la volonté. Donc, le Fils procède du Père par volonté et non par nature ». — Enfin, la cinquième objection dit que « ce qui n'est pas volontaire est nécessaire. Si donc ce n'est pas par la volonté que le Père engendre le Fils, il semble s'ensuivre qu'Il l'engendre nécessairement. Et ceci est contre le témoignage de saint Augustin, dans son livre *à Orosius* » (*Dialogue des 65 questions*, q. 7, parmi les œuvres supposées, qui ne sont pas de saint Augustin lui-même).

L'argument *sed contra* est un autre texte emprunté au même livre, et que saint Thomas donne toujours comme étant de saint Augustin, ainsi qu'on le croyait de son temps. Il y est dit que *ce n'est pas par la volonté que le Père engendre le Fils, ni non plus par nécessité*. — Saint Hilaire, dans sa lettre ou dans son livre *des Synodes*, déclare aussi, très formellement, que : *si quel-*

qu'un dit que le Fils a été fait par la volonté de Dieu, comme l'une quelconque des créatures, il doit être anathème. Le même Père dit encore dans le même livre : *La volonté de Dieu donne à toutes les créatures leur substance : mais la nature du Fils de Dieu a été donnée par sa naissance parfaite de la substance impassible et non-née.* — Nous trouvons la même doctrine dans cette déclaration des Pères du IIe concile de Tolède : *la volonté n'a pas prévenue la sagesse engendrée.*

Au corps de l'article, saint Thomas commence par préciser le sens de la proposition qui fait l'objet de la question actuelle. « Dire qu'une chose est ou se fait par la volonté, se peut entendre de deux manières. Ou bien, au sens d'une simple concomitance », et pour signifier que la chose qui est ou qui se fait n'a rien qui empêche la volonté de la vouloir : « c'est comme si je disais que je suis homme par ma volonté, parce que je veux, en effet, être homme. De cette manière, on peut dire que le Père engendre le Fils par sa volonté, comme on peut dire que c'est par sa volonté qu'Il est Dieu; car cela signifie qu'Il veut être Dieu et qu'Il veut engendrer son Fils », choses tout à fait évidentes. « Mais il y a une seconde manière d'entendre qu'une chose est ou se fait par la volonté; c'est quand on entend, par là, indiquer » la raison ou « le rapport de principe ». Et ce veut dire que la volonté est le principe ou la cause de la chose dont il s'agit. « C'est ainsi qu'on dit d'une œuvre d'art qu'elle est faite par la volonté de l'artiste; parce que la volonté de l'artiste est cause que cette œuvre est. A entendre ainsi la proposition, il faut dire que Dieu le Père n'a pas engendré son Fils par sa volonté; ce n'est que la créature qu'Il produit ainsi par sa volonté. Aussi bien, lisons-nous, dans le livre *des Synodes* de saint Hilaire, le canon 24 que nous avons reproduit à l'argument *sed contra,* et qui dit « que *si quelqu'un affirme que le Fils a été fait par la volonté de Dieu, comme l'une quelconque des créatures, il doit être anathème.* La raison en est, explique saint Thomas, que la volonté et la nature diffèrent en ceci, dans la manière de causer, que la nature est déterminée à un seul effet, tandis que la volonté ne l'est pas. L'œuvre, en effet, est assimilée à la forme de l'agent par laquelle il agit. Or, il est

manifeste que, pour une même chose, il n'y a qu'une seule forme naturelle par laquelle cette chose a l'être. Il suit de là que telle une chose est dans son être, tel sera l'effet qu'elle produit ». Quand il s'agit de la volonté, il en va tout autrement. « La forme par laquelle la volonté agit n'est pas unique; il y en a plusieurs, autant qu'il y a de raisons des choses dans l'intelligence. Il suit de là que ce qui a pour principe la volonté n'est pas tel qu'est l'agent » dans son être naturel, « mais tel que l'agent veut et entend qu'il soit. Ces choses-là donc auront la volonté pour principe qui peuvent être de telle manière ou de telle autre; tandis que ce qui ne peut être que d'une seule manière déterminée aura pour principe la nature. Mais qui ne voit que ce qui peut être de telle manière ou de telle autre est à une distance infinie de la nature divine, qui est tout ce qu'il y a de plus nécessaire » et de plus fixe « dans son être. Seule, la créature, qui est tirée du néant, peut être ou n'être pas, être telle ou être autre. Aussi bien, les ariens qui voulaient que le Fils de Dieu fût une créature, disaient que le Père engendrait son Fils par la volonté, entendant, par là, que la volonté du Père était le principe ou la cause de la génération du Fils. Pour nous, », qui rejetons l'impiété arienne, « nous devons dire que le Père engendre son Fils, non par volonté, mais par nature. Et c'est encore ce que dit saint Hilaire, dans son livre *des Synodes* » (can. 24), selon que nous l'avions déjà cité en partie dans l'argument *sed contra* : « *La volonté de Dieu donne à toutes les créatures leur substance; mais la nature du Fils lui a été donnée par sa naissance parfaite de la substance impassible et non-née. C'est que toutes les choses créées ont été créées comme Dieu a voulu qu'elles fussent; tandis que le Fils, né de Dieu, subsiste dans l'être même qui est celui de Dieu* ». — On voit par cette fin du texte de saint Hilaire l'harmonie parfaite qui existe entre la doctrine de ce Père et les explications philosophiques données ici par saint Thomas.

L'*ad primum* justifie le texte de saint Hilaire que citait l'objection, en disant que « ce texte est dirigé contre ceux qui voulaient exclure de la génération du Fils, même la concomitance de la volonté du Père. Ceux-là disaient que le Père engendrait

par nature son Fils, en telle sorte que cet acte de génération n'aurait pas eu, adjointe, la volonté d'engendrer ; de même que nous, nous subissons bien des choses par une nécessité naturelle et contrairement à notre volonté, comme la mort, la vieillesse et autres misères de ce genre. C'est ce qui ressort manifestement de ce qui précède et de ce qui suit », dans le livre de saint Hilaire. « Saint Hilaire, en effet, ajoute, au même endroit : *car ce n'est pas contre sa volonté, ou par force et comme poussé par une nécessité naturelle que le Père engendre son Fils* ».

L'*ad secundum* explique le véritable sens du passage de saint Paul, dans son Épître *aux Colossiens*. « Si l'Apôtre appelle le Christ le Fils de la dilection de Dieu, c'est pour marquer qu'Il est aimé par Dieu au delà de toute mesure ; il n'a nullement voulu dire que l'amour fût le principe de sa génération ».

L'*ad tertium* fait observer que si l'Esprit-Saint procède à titre d'amour et par voie de volonté, il ne s'ensuit pourtant pas qu'Il ne procède pas naturellement ou que la volonté de Dieu soit le principe de sa procession. C'est qu'en effet, « même la volonté, selon qu'elle est une certaine nature, est déterminée naturellement dans tel de ses actes : la volonté de l'homme, par exemple, tend naturellement au bonheur » ; elle veut son bonheur naturellement et nécessairement ; elle ne le veut pas d'une volonté déterminée seulement par telle ou telle raison, et qui lui laisserait la possibilité de vouloir le contraire, ce qui constitue l'acte de la volonté *ut ratio*, de la volonté qui suit à la raison et qui demeure, pour cela même, nécessairement libre ; elle le veut d'une volonté naturelle, nécessaire. Ce qui ne signifie pourtant pas qu'elle le veuille d'une volonté aveugle, au moins s'il s'agit de l'objet où se trouve concrétée la raison de bonheur. Par son fond, par sa nature, la volonté tend au bonheur. Mais c'est la raison qui lui montre l'objet de ce bonheur. Et quand c'est, en effet, le véritable objet de son bonheur, qui n'est autre que Dieu, si cet objet lui est montré dans toute sa vérité, comme il en sera dans le ciel par la vision béatifique, la volonté s'y porte et s'y porte nécessairement, d'un élan irrésistible, mais qui n'est pas aveugle, qui est au contraire souverainement éclairé, souverainement conscient. « Pareillement pour Dieu. Il se veut et Il

s'aime naturellement Lui-même », au sens du mot *naturel* que nous venons de préciser ; « tandis que tout le reste qui n'est pas Lui, la volonté de Dieu peut le vouloir ou ne le vouloir pas » ; elle n'est nullement déterminée ; elle demeure souverainement libre, « ainsi qu'il a été dit (q. 19, art. 3). Puis donc que l'Esprit-Saint procède à titre d'amour », non pas « selon que Dieu » aime les créatures, mais selon qu'Il « s'aime Lui-même, il s'ensuit qu'Il procède naturellement, bien qu'Il procède par mode de volonté ». — On le voit : quand saint Thomas oppose la procession par nature à la procession par volonté, il prend ces derniers mots *par volonté*, au sens de l'acte volontaire libre ; car il n'entend nullement exclure de la procession *par nature* l'acte de la volonté en tant que cet acte est naturel ou nécessaire. Il exclut de la raison de principe, quand il s'agit de la procession des Personnes divines, ce qu'il appellera plus tard [Cf. *Tertia Pars*, q. 18, art. 3] la volonté *ut ratio*, c'est-à-dire la volonté délibérée ou libre ; mais il n'exclut pas la volonté *ut natura*, la volonté considérée comme inclination naturelle et nécessaire.

L'*ad quartum* fait une réponse analogue pour la difficulté tirée du *Verbe*. « Même pour les conceptions de l'intelligence, il est des premiers principes auxquels on les ramène et qui sont connus naturellement » : l'esprit n'est pas plus libre d'adhérer ou de ne pas adhérer à ces premiers principes que la volonté n'est libre de vouloir ou de ne vouloir pas le bonheur ; ce n'est que pour les conclusions déduites de ces premiers principes, que l'esprit peut suspendre son jugement, lorsque ces conclusions ne découlent pas nécessairement des principes. Mais précisément, « Dieu » est à Lui-même son premier principe comme son premier objet de connaissance ; et Il « se connaît Lui-même nécessairement ». Or, c'est en tant qu'Il se connaît Lui-même qu'Il engendre son Verbe. « Auquel titre » nous disons que « la conception du Verbe divin est naturelle ». — Il n'y a pas à parler, ici, de volonté, pour la prolation du Verbe, comme le prétendait à tort l'objection ; car la volonté n'intervient pour fixer l'intelligence que lorsqu'il s'agit de conceptions ou de propositions non nécessaires.

L'*ad quintum* est précieux au point de vue philosophique.

Saint Thomas y explique diverses acceptions du mot *nécessaire*. Il nous avertit qu'« une chose peut être dite nécessaire par elle-même ou en raison d'un autre. Ce qui est ainsi nécessaire en raison d'un autre le peut être d'une double manière. Ou parce que cet autre aura raison de cause efficiente et contraignante; auquel cas nous avons le nécessaire qui est synonyme de *violenté*. Ou parce que cet autre aura raison de cause finale; et, dans ce cas, nous aurons le nécessaire par rapport à la fin, en tant que sans lui la fin ne pourrait pas être obtenue ou ne le serait pas également bien ». Il est évident que « la génération divine n'est point nécessaire, au sens de cette double sorte de nécessaire; car Dieu n'est pas pour une fin » qui serait étrangère à Lui; Il est à Lui-même sa fin; et Il est Lui-même la fin de tout. « On ne peut pas dire non plus qu'une contrainte quelconque l'atteigne »; rien ne saurait agir sur Lui pour le violenter, étant Lui-même la première cause efficiente, d'où dépend l'action de toute autre cause qui agit. Reste le nécessaire par soi; et « on appelle nécessaire par soi » ou de soi « ce qui ne peut pas ne pas être », ce dont la nature est d'être ce qu'il est. « Nous disons, en ce sens, qu'il est nécessaire que Dieu soit. Et c'est de cette manière qu'il est nécessaire que le Père engendre son Fils ». Or, il n'y a aucune difficulté à admettre un tel nécessaire, en Dieu. Bien plus, que ce nécessaire soit en Dieu, c'est sa prérogative par excellence; car il affirme sa souveraine indépendance et son infinie perfection. Il n'y a que la nécessité par mode de contrainte ou la nécessité par mode de subordination qui répugnent à Dieu. En opposant le nécessaire au volontaire, l'objection montrait qu'elle entendait le nécessaire au sens de la subordination ou de la contrainte, prenant le volontaire lui-même comme synonyme de libre ou de volonté *ut ratio*; tandis que le nécessaire entendu au sens de ce qui ne peut pas ne pas être, n'exclut aucunement le volontaire pris au sens de volonté *ut natura*, ainsi qu'il a été expliqué.

Les actes notionnels sont quelque chose de nécessaire en Dieu. Ils ne sont pas en Dieu, en raison de son libre arbitre; ils y sont en raison de sa nature même. Ce qui ne veut pourtant pas

dire que l'intelligence ou la volonté soient exclues de la production de ces actes ; mais si l'intelligence et la volonté y concourent, ce n'est pas en tant que principes d'actes libres, au sens propre de ces mots, et selon qu'on entend par *actes libres* les actes portant sur ce qui peut être ou ne pas être, être ainsi ou être autrement. L'intelligence et la volonté concourent à la production de ces actes, en tant qu'elles sont *nécessitées*, non par un principe extérieur, qu'il s'agisse de principe efficient ou de cause finale (auquel sens, saint Thomas, prenant dans une acception très large le mot *libre*, dit, dans l'une de ses *Questions disputées*, question *de la Puissance de Dieu*, q. 10, art. 2, ad 5um, que « l'Esprit-Saint procède librement du Père »), mais par leur nature même. C'est donc tout ensemble l'essence divine, l'intelligence et la volonté, qui concourent à la production des actes notionnels en Dieu.

Un texte de saint Thomas, dans son Commentaire sur *les Sentences*, liv. Ier, dist. 6, q. 1, art. 3, fait bien comprendre cette doctrine. Nous lisons, dans ce texte, que « l'essence divine est le principe de tous les actes qui sont en Dieu »; mais elle n'est pas principe de tous ces actes, au même titre. C'est qu'en effet, dans l'unique essence divine nous trouvons une foule de choses qui, s'identifiant à elle dans la réalité, gardent cependant, chacune, sa raison propre. « Sous sa raison d'essence, l'essence divine ne dit pas le principe de l'acte qui est l'opération », et que nous appelons l'acte second ; « elle ne dit le principe que de l'acte » premier, qui est l'acte « d'être ». Quant aux actes seconds, ou aux opérations, on les réfère à l'essence par l'entremise de certains attributs. Car, ainsi que nous venons de le dire, « dans l'essence se trouvent des attributs divers qui, ne faisant qu'un avec elle en réalité, s'en distinguent pourtant selon la raison ; et chacun des actes » seconds, ou des opérations, « se référera à l'essence selon tel attribut que sa condition propre exige. C'est ainsi que l'acte d'entendre a pour principe l'essence divine selon qu'elle même est », en réalité, « l'intelligence. De même, les choses » librement « voulues, procèdent d'elle selon qu'elle est la volonté » libre. « Or, il est de l'essence de la génération que ce qui est engendré soit pro-

duit selon la similitude du principe qui engendre ; et le principe de cette sorte de production se rattache à la nature, dont le propre est de faire qu'un semblable procède de son semblable » selon un être déterminé. « Il s'ensuit que ce sera sous sa raison de nature, que l'essence » divine « sera le principe de l'acte d'engendrer. Et voilà dans quel sens nous disons que le Père engendre le Fils par sa nature ». Ce que saint Thomas vient d'appliquer à l'acte d'engendrer, nous pouvons et devons l'appliquer à l'acte de *spirer* ou à la procession de l'Esprit-Saint, avec les réserves qu'exige la raison propre de cette procession.

Résumant et précisant toute cette doctrine, si importante et si délicate, Capréolus ajoute, après avoir cité les multiples textes où saint Thomas l'expose : « De tout cela, il résulte que, pour saint Thomas, l'essence divine est le principe de la génération, de la spiration, de la création et de tous les actes divins ; mais non sous sa pure raison d'essence. Bien plus, c'est en tant qu'elle revêt la raison d'intelligence ou de mémoire que l'essence divine est principe de la génération du Verbe en tant que verbe, bien que s'il s'agit du Fils, en tant que fils, l'essence soit le principe de sa génération, selon qu'elle revêt la raison de nature. De même, l'essence, en tant qu'elle revêt la raison de volonté naturelle », de volonté *ut natura*, « devient le principe de la spiration de l'Esprit-Saint ; tandis que si nous la considérons sous la raison de volonté libre », de volonté *ut ratio*, « pouvant se porter indifféremment sur des objets opposés, elle sera principe des créatures » (In I *Sentent.*, dist. 6, q. 1, art. 1, concl. 3e ; — de la nouvelle édition Paban-Pègues, t. I, p. 260).

Les actes notionnels ont pour principe l'essence ou la nature en Dieu. — Mais comment ces actes émanent-ils de l'essence ou de la nature? Pouvons-nous dire, par exemple, que le Fils, en Dieu, est engendré de la substance du Père? Et la même question se pose pour le Saint-Esprit : Pouvons-nous dire que le Saint-Esprit émane de la nature ou de l'essence, commune au Père et au Fils, qui ont pour Lui la raison de Principe? Telle est la question que nous devons examiner maintenant et qui forme l'objet de l'article suivant.

Article III.

Si les actes notionnels sont de quelque chose?

Ce titre est expliqué par le titre qui correspond au présent article dans le sommaire de la question. Saint Thomas demandait, là, si les actes notionnels devaient s'entendre en telle sorte que la Personne qui est dite procéder selon tel ou tel acte, procède comme étant tirée du néant ou comme venant d'un autre. Sous une forme plus concise, le titre qui est ici en tête de l'article a exactement le même sens. Il s'agit donc de savoir d'où émanent les Personnes qui procèdent en Dieu : si elles émanent de Dieu même ou si elles viendraient du néant. La question, on le voit, vise un aspect de l'arianisme. Car, de même que les ariens disaient que le Fils et le Saint-Esprit procédaient de la volonté libre en Dieu, d'où ils concluaient qu'ils n'étaient pas Dieu, au sens vrai et propre de ce mot, mais simplement les premières des créatures, ainsi que saint Thomas nous en a avertis à l'article précédent, de même, et pour étayer la même erreur, ils disaient qu'ils avaient été tirés du néant.

Nous avons ici quatre objections, fort intéressantes; car elles vont encore préciser la position de la question et nous vaudront des réponses de saint Thomas, qui complèteront la doctrine du corps de l'article. — La première de ces objections fait un dilemme : « Si le Père engendre le Fils de quelque chose, ce sera ou de Lui-même, ou de quelque autre chose » qui n'est pas le Père. « Si c'est de quelque autre chose, comme ce d'où un être est engendré demeure en lui, il s'ensuit qu'il y aura, dans le Fils, quelque chose qui sera étranger au Père. Et cela même est contraire à saint Hilaire, dans son VIIe livre *de la Trinité* (num. 39), où il est dit qu'*il n'y a rien, en eux, qui soit divers ou étranger.* Que si l'on dit que le Père engendre le Fils de Lui-même, l'inconvénient ne sera pas moindre; car ce d'où un être est engendré reçoit l'attribution de cet être engendré » ou nouvellement produit, « si lui-même demeure » et ne disparaît pas; « c'est

ainsi que si l'homme, de non blanc devient blanc, comme l'homme demeure, nous pourrons dire que l'*homme est blanc*. Ou bien donc le Père ne demeurerait pas, une fois le Fils engendré ; ou bien le Père serait le Fils : deux choses également fausses. Ce n'est donc pas de quelque chose que le Père engendre le Fils, mais de rien ». — La seconde objection fait remarquer que « ce d'où un être s'engendre est le principe de ce qui est engendré. Si donc le Père engendre le Fils de son essence ou de sa nature, il s'ensuivra que l'essence ou la nature du Père sera le principe du Fils. Mais elle n'en sera pas le principe matériel; car il n'y a pas place pour la matière en Dieu. Elle en sera donc le principe quasi actif; de même que celui qui engendre est le principe de ce qui est engendré. Et, par suite, nous reviendrons à l'essence qui engendre; ce qui a été rejeté plus haut » (q. 39, art. 5). — La troisième objection cite une parole de saint Augustin, dans son VIIe livre *de la Trinité* (ch. VI), disant que « les trois Personnes ne sont pas de la même essence, parce qu'il » faut toujours une réelle distinction entre ce qui procède et ce d'où il procède; or, « il n'y a pas de distinction réelle entre l'essence et la personne » en Dieu. « Mais » semblablement, « il n'y a pas de distinction » réelle « entre la Personne du Fils et l'essence du Père. Il s'ensuit que le Fils n'est pas de l'essence du Père ». — La quatrième objection cite divers textes de la sainte Écriture, sur lesquels appuyaient beaucoup les ariens, et d'où il résulterait, d'après ces hérétiques, que le Fils et le Saint-Esprit ont été créés, c'est-à-dire tirés du néant. « Toute créature, en effet, est tirée du néant. Or, le Fils, dans nos saints Livres, est appelé créature. C'est ainsi que nous lisons, au livre de l'*Ecclésiastique*, chapitre XXIV, (v. 5), comme ayant été dit par la Sagesse engendrée : *Je suis sortie de la bouche du Très-Haut. engendrée la première avant toute créature* : et, un peu après, toujours au nom de la même Sagesse, il est dit (v. 14) : *Dès le commencement, et avant tous les siècles, j'ai été créée*. Donc, le Fils n'est pas engendré de quelque chose, mais tiré du néant. De même pour l'Esprit Saint, au sujet duquel on peut citer ces paroles de *Zacharie*, chapitre XII (v. 1) : *Ainsi parle Iahveh qui a étendu les cieux et fondé la terre, et qui a créé l'esprit de*

l'homme au dedans de lui ; ou ces autres d'Amos, ch. IV (v. 13), suivant une autre version (la remarque est de saint Thomas, et cela nous montre que ce texte se lisait sous diverses formes du temps du saint Docteur) : *C'est moi qui ai formé les montagnes et créé l'esprit* » (Nous lisons dans la Vulgate : *ecce formans montes et creans ventum* : voici celui qui forme les montagnes et qui crée le vent). Ces deux derniers textes de Zacharie et d'Amos ne seront pas difficiles à expliquer, comme il est aisé de le pressentir.

L'argument *sed contra* est un texte de saint Fulgence, dans son livre *de la Foi à Pierre*, qu'on attribuait, du temps de saint Thomas, à saint Augustin, et où nous lisons que *Dieu le Père, seul, de sa nature et sans commencement engendre un Fils égal à Lui*.

Au corps de l'article, saint Thomas, dès le début, pose sa conclusion. Il ne parle que du Fils ; parce que, remarque à ce sujet le P. Janssens, c'était surtout du Fils que s'étaient occupés les ariens ; et aussi, parce que la génération du Fils étant la première des processions divines, s'il n'y a pas d'impossibilité à l'origiuer de l'essence ou de la nature du Père, il n'y en aura pas davantage à affirmer que l'Esprit-Saint s'origine de la nature ou de la substance du Père et du Fils. Cela donc qui sera dit du Fils, vaudra pour l'Esprit-Saint, en l'adaptant à la procession de ce dernier. Or, saint Thomas nous dit que « le Fils n'est pas engendré du néant, mais de la substance du Père. En effet, ajoute-t-il, il a été montré plus haut (q. 27, art. 2 ; q. 33, art. 2, ad 3um, ad 4um ; art. 3) qu'en Dieu il y a vraiment, et au sens propre, paternité, filiation et naissance. Or, il y a cette différence, entre la génération vraie, par laquelle un être procède d'un autre à titre de fils, et les autres productions qui consistent à *faire* une chose, que, en ces dernières, l'agent produit ou fait quelque chose en le tirant d'une matière extrinsèque. C'est ainsi qu'un artisan tire et forme un escabeau de quelques pièces de bois. L'homme au contraire engendre son fils et le tire de lui-même. Or, de même que l'ouvrier créé fait quelque chose d'une matière donnée, de même Dieu fait toutes choses de rien, ainsi que nous le montrerons plus tard (dans le traité de la création,

q. 45, art 2) : non pas que le néant entre lui-même comme élément constitutif des choses créées, mais en ce sens que toute leur substance est produite par Dieu, sans que rien autre soit présupposé. Si donc, le Fils, en Dieu, procédait du Père comme tiré du néant, Il serait avec le Père dans la même relation que l'œuvre d'art par rapport à l'artiste. Or, il est manifeste que l'œuvre d'art ne peut pas, au sens propre, être appelée d'un nom ayant trait à la filiation ; on ne la dira telle que d'une façon métaphorique. Il s'ensuit donc que si le Fils de Dieu procédait du Père comme tiré du néant, Il ne serait pas *fils* véritablement et au sens propre. Et cela même est contraire à ce que nous lisons en saint Jean, dans sa 1re Épître, chapitre dernier (v. 20) : *afin que nous connaissions le vrai Dieu et que nous soyons en son vrai Fils Jésus-Christ.* Par conséquent, le Fils de Dieu, au sens vrai de ce mot, n'a pas été tiré du néant ; Il n'a pas été *fait ;* Il est seulement engendré ». C'est le mot du symbole de Nicée : *genitum, non factum; engendré et non fait.* « Que si, parfois », dans l'Écriture, « des hommes ou des anges tirés du néant et créés par Dieu sont appelés fils de Dieu, c'est par mode de métaphore, et en tant qu'ils ont une certaine ressemblance avec Celui qui est véritablement Fils. Aussi bien, en tant que seul Il est le vrai Fils de Dieu par nature, Il est appelé l'*Unique*, selon ce mot de saint Jean, chap. 1 (v. 18) : *le Fils unique, Celui qui est dans le sein du Père, c'est Lui qui en a parlé* (de Dieu) ; Il est appelé au contraire le *Premier-né*, en tant que les autres sont dits fils adoptifs par la ressemblance qu'ils ont avec Lui, selon ce mot de saint Paul *aux Romains*, ch. VIII (v. 29) : *Ceux qu'Il a connus d'avance, Il les a aussi prédestinés à être conformes à l'image de son Fils, afin que son Fils soit le Premier-né d'un grand nombre de frères* ». On remarquera le jour que projette cette doctrine de saint Thomas sur ce titre de Fils de Dieu que l'Évangile donne à Jésus-Christ et qu'une exégèse à courte vue s'applique aujourd'hui à mal entendre [Cf. ce que nous avons dit plus haut, notamment q. 33, art. 3, et dans les réflexions qui viennent après l'article 4].

« Il demeure donc, conclut saint Thomas, que le Fils de Dieu est engendré de la substance du Père. Non pas toutefois à la

manière dont le fils d'un homme est engendré de la substance de son père ; car, parmi les hommes, une partie de la substance de celui qui engendre », surtout si l'on prend ce mot dans son sens global, pour le principe actif et pour le principe passif de la génération, c'est-à-dire pour le père et pour la mère tout ensemble, — « passe dans la substance de celui qui est engendré » : le fils, en effet, est tiré de la substance même de ses parents et une partie de leur substance sert à former sa propre substance. En Dieu, il n'en est pas ainsi. « La substance divine est » absolument « indivisible, et on n'en saurait faire des parties. Aussi est-il nécessaire que le Père, tandis qu'Il engendre son Fils, au lieu de ne lui transfuser qu'une partie de sa nature, la lui communique tout entière, ne demeurant distinct de Lui que par le seul rapport d'origine ». Dieu le Père et Dieu le Fils sont absolument le même Dieu ; seulement, l'un est Dieu engendrant ; l'autre, Dieu engendré; voilà toute la différence.

L'*ad primum* accepte la seconde partie du dilemme que faisait l'objection et en explique le vrai sens. « Quand nous disons que le Fils est né du Père, cette préposition *de* signifie le principe qui engendre consubstantiel, nullement le principe matériel », comme l'entendait à tort l'objection. « Et, en effet, ce qui est produit d'une matière » donnée, « vient à l'être par la transformation de ce d'où on le tire, qui » perd sa première forme et « acquiert une forme nouvelle », demeurant lui-même sous cette nouvelle forme dont il reçoit l'appellation désormais. Mais en Dieu rien de semblable ; car « la substance divine ne peut pas être transmutée ni recevoir une autre forme ». C'est donc toute la substance qui est ici communiquée, sans modification aucune, et sans que d'ailleurs celui qui la communique la perde. Voilà pourquoi la préposition *de* n'entraîne pas l'inconvénient signalé par l'objection ; elle n'a pour but que de marquer la parfaite consubstantialité de Celui qui engendre et de Celui qui est engendré.

L'*ad secundum* n'accepte aucune des deux hypothèses que faisait l'objection; et, par suite, nous évitons les inconvénients que cette objection signalait. Il est vrai, et saint Thomas nous en avertit, que « selon l'exposition du Maître des *Sentences*,

liv. I, dist. 5, quand on disait que le Fils est engendré de l'essence du Père, c'était pour désigner le rapport du principe quasi actif », ainsi que le supposait l'objection ; et pour prouver son sentiment, le Maître des *Sentences*, « exposant la formule : *le Fils est engendré de l'essence du Père*, au sens de cette autre : *du Père qui est l'essence* », argumentait « d'après saint Augustin qui dit, au XVe livre *de la Trinité* (ch. XIII) : *Quand je dis : du Père qui est l'essence, c'est comme si je disais de l'essence du Père* ». — Cependant, ajoute saint Thomas, « ceci ne paraît pas suffire pour sauver le sens de cette formule : nous pouvons dire, en effet, que la créature est de Dieu qui est son essence ; nous ne disons pas qu'elle soit de l'essence de Dieu. Et voilà pourquoi, nous exprimant autrement, nous dirons que cette préposition *de* dénote toujours la consubstantialité. C'est ainsi que l'architecte n'étant pas de même substance que la maison dont il est la cause, nous ne dirons pas que la maison est de l'architecte », au sens où l'on prend en latin la préposition *de* (il semble qu'il faudrait dire, en français, *d'architecte*, comme nous disons *de pierre*, *de marbre*). « Nous disons, au contraire, qu'une chose est d'une autre, en quelque manière qu'on signifie cela, pourvu qu'il s'agisse d'un principe consubstantiel ; soit que ce principe soit un principe actif, auquel sens nous disons que le fils est du père » (*de père*, semblerait, ici encore, plus exact pour traduire la formule latine *de patre*) ; soit que ce principe soit un principe matériel, comme nous disons que le couteau est *de fer* : soit que ce principe soit un principe formel, pour les êtres seulement où les formes elles-mêmes sont subsistantes et ne s'adjoignent pas à quelque autre chose : c'est ainsi que nous pouvons dire qu'un ange est *de nature intellectuelle* ». Par où nous voyons que la préposition *de*, au sens que nous venons de préciser, connote, de soi, la consubstantialité, et ne connote, de soi, que cela. Nous pourrons donc user de cette préposition, pourvu que nous ayons la raison de consubstantialité, sans qu'il soit besoin d'avoir, ainsi que le voulait l'objection, soit la raison de cause matérielle, soit la raison de principe actif. « Et c'est précisément » en ce sens, ou « de cette manière, que nous disons que le Fils est engendré *de l'essence du Père*, en tant que l'essence du Père

communiquée au Fils par la génération subsiste en Lui ».

L'*ad tertium* fait observer que « lorsque nous disons que *le Fils est engendré de l'essence du Père*, nous ajoutons quelque chose qui permet d'établir une distinction » entre le Fils qui est engendré et l'essence d'où nous le disons engendré ; c'est le mot *Père :* le Père, en effet, n'est pas le Fils, bien que l'essence qui est le Père soit la même essence qui est le Fils. « Lorsque nous disons, au contraire, que *les trois Personnes sont de l'essence divine*, il n'y a rien dans cette phrase qui permette de trouver la distinction que suppose l'emploi de la préposition *de* » ; c'est, en effet, de tous points que les trois Personnes sont l'essence divine, et ce n'est pas comme tout à l'heure où le Fils, qui est l'essence, n'est pas le Père, qui est l'essence. « Il n'y a donc pas de parité » entre ces deux formules, comme le supposait à tort l'objection.

L'*ad quartum* explique les divers textes de l'Écriture cités dans l'objection quatrième. « Lorsqu'il est dit de la sagesse qu'elle est créée, on peut entendre cela, non de la Sagesse qui est le Fils de Dieu, mais de la sagesse créée que Dieu a donnée à la créature. C'est ainsi qu'il est dit, au ch. I de l'*Ecclésiastique* (v. 9, 10) : *C'est Lui qui l'a créée*, la sagesse, *dans l'Esprit-Saint ; et Il l'a répandue sur toutes ses œuvres*. Et il n'y a pas d'inconvénient, ajoute saint Thomas, à ce que dans un même texte, l'Écriture parle de la Sagesse engendrée, et de la sagesse créée, parce que la sagesse créée est une certaine participation de la Sagesse incréée. On peut aussi, explique encore le saint Docteur, rapporter ces paroles de l'Écriture, à la nature créée prise par le Fils ; et le sens serait alors : *Dès le commencement, et avant tous les siècles, j'ai été créée,* c'est-à-dire : il a été prévu, à mon sujet, que je serais unie à la créature. On peut dire encore », et c'est une troisième explication, « qu'en appelant la Sagesse tout ensemble créée et engendrée, l'Écriture nous insinue le mode de la génération divine. Dans la génération, en effet, ce qui est engendré reçoit la nature du principe qui engendre ; ce qui tient à la perfection. Dans la création, au contraire, le principe qui crée ne change pas, mais la chose créée ne reçoit pas la nature du principe qui crée. Le Fils donc sera dit, tout ensemble, créé et en-

gendré, pour marquer, par la création, que le Père ne change pas, et par la génération, qu'il y a unité de nature dans le Père et dans le Fils ». Saint Thomas, après avoir donné cette troisième explication, remarque qu'elle est de saint Hilaire, dans son livre *des Synodes* (can. 5). — Restent les textes qu'on voulait appliquer à l'Esprit-Saint. Mais saint Thomas déclare que « ces textes ne parlent pas de l'Esprit-Saint; ils se rapportent à l'esprit créé, qui, tantôt, est appelé vent, tantôt air, tantôt souffle de l'homme, parfois aussi âme ou toute autre substance invisible ». Il n'y a donc pas à s'arrêter autrement à cette difficulté que soulevait l'objection.

La doctrine que nous a exposée saint Thomas dans l'article que nous venons de lire constitue un dogme de foi. Elle a été définie contre les ariens et contre les macédoniens. Aussi bien lisons-nous, dans le concile de Nicée, que « nous croyons en un seul Seigneur Jésus-Christ Fils de Dieu, né du Père, Fils unique, de la substance du Père, Dieu de Dieu, Lumière de Lumière, vrai Dieu de vrai Dieu, engendré, non fait, consubstantiel au Père » (Denzinger, n° 17). Nous lisons aussi dans les canons du Pape Damase (en 380), les anathèmes suivants : « Si quelqu'un ne dit pas que le Fils est engendré du Père, c'est-à-dire de sa substance divine, qu'il soit anathème » (can. 11); « Si quelqu'un ne dit pas que l'Esprit-Saint est du Père, véritablement et au sens propre, de même que le Fils, de la substance divine, et vrai Dieu, qu'il soit anathème » (can. 16); « Si quelqu'un dit que l'Esprit-Saint est une créature, ou qu'Il a été fait par le Fils, qu'il soit anathème » (can. 18) — (Denzinger, nos 33, 38, 39). — Le premier concile de Tolède (en 447) s'explique ainsi : « Nous croyons que le Fils n'est pas le Père, mais qu'Il est de la nature du Père ». La même doctrine se retrouve dans le symbole qui porte le nom de saint Athanase : « Le Fils est du Père seul, non pas fait, ni créé, mais engendré. L'Esprit-Saint est du Père et du Fils, non fait, ni créé, ni engendré, mais procédant... Voici donc en quoi consiste la vraie foi : que nous croyions et que nous confessions que Jésus-Christ Notre-Seigneur, Fils de Dieu, est Dieu et homme. Il est Dieu, engendré de la substance du Père

avant les siècles ; et Il est homme, né de la substance de sa Mère dans le temps ». Nous lisons enfin dans le IVe concile de Latran : « Ce qu'est le Père, le Fils l'est aussi, et pareillement l'Esprit-Saint, de la façon la plus absolue ; en telle manière que, selon la foi orthodoxe et catholique, ils soient crus consubstantiels. Car le Père, engendrant son Fils de toute éternité, lui a donné sa substance. Et on ne peut pas dire qu'Il lui ait donné une part de cette substance, retenant pour Lui l'autre part ; car la substance du Père est indivisible, étant tout à fait simple. Ni on ne peut dire que le Père aura transporté, dans le Fils, sa substance, en l'engendrant, comme si, en la donnant au Fils, Il ne la gardait plus pour Lui-même ; sans quoi Il aurait cessé d'être substance. Il est donc manifeste que sans aucune diminution, le Fils en naissant a reçu la substance du Père. Et ainsi le Père et le Fils ont la même substance ; de telle sorte que la même réalité est le Père, le Fils, et aussi l'Esprit-Saint qui procède de l'un et de l'autre » (Denzinger, 358).

L'acte notionnel qui émane de la Personne divine, et qui en émane, non librement, mais nécessairement et naturellement, peut entraîner, par rapport à la nature de cette Personne divine d'où il émane l'usage de la préposition *de* ; et cela signifie que la Personne procédant de telle autre Personne, est en parfaite consubstantialité de nature avec elle. La substance ou la nature de la Personne ou des Personnes qui ont raison de Principe en Dieu est donc principe de la Personne ou des Personnes qui procèdent, non pas en ce sens qu'elle serait une quasi matière d'où seraient tirées les Personnes qui procèdent, ni, non plus, en ce sens qu'elle aurait raison de principe quasi actif par rapport à ces Personnes : seule la Personne qui est principe de la procession a raison de principe actif, et c'est à elle seule qu'appartiennent en propre les actes notionnels. Mais si les Personnes seules qui sont principe de processsion — ainsi le Père par rapport au Fils, et le Père et le Fils par rapport au Saint-Esprit — ont raison de principe actif par rapport aux actes notionnels, en telle manière que ces actes ne puissent être attribués qu'à elles, — cependant c'est en raison ou en vertu de la nature et de l'es-

sence que ces actes émanent d'elles, à tel point même, nous venons de le voir, que toute la nature de la Personne qui a raison de Principe est communiquée à la Personne qui émane ou procède d'elle, sans que pourtant cette nature cesse d'être en elle et de lui appartenir. Voilà le rôle de la nature divine par rapport à l'acte notionnel. — Une question nous reste encore cependant, qui doit être résolue pour pleinement entendre, autant du moins que nous le pouvons sur cette terre, le rôle exact de la nature divine et de la Personne en ce qui est de l'acte notionnel. Comment cet acte émane-t-il de la Personne divine et de sa nature? Est-ce immédiatement de la nature; ou serait-ce en raison d'une puissance spéciale, conçue comme distincte de la nature? Et à supposer que nous puissions parler d'une telle puissance, comment la concevoir et que signifie-t-elle en Dieu? Tels sont les deux aspects que nous devons aborder dans les deux articles qui suivent. — Et d'abord, le premier.

Article IV.

Si en Dieu il y a une puissance par rapport aux actes notionnels ?

Trois objections veulent prouver qu' « il n'y a pas » à parler « de puissance, en Dieu, par rapport aux actes notionnels ». — La première observe que « toute puissance est active ou passive. Or, ni l'une ni l'autre ne peuvent convenir ici. De puissance passive, il n'en est pas en Dieu, ainsi que nous l'avons montré plus haut (q. 25, art. 1). Quant à la puissance active, elle ne saurait convenir à l'une des Personnes divines par rapport aux autres; car les Personnes divines ne sont pas quelque chose » d'*effectué* ou « de *fait*, ainsi que nous l'avons montré (à l'article précédent). Il s'ensuit qu'en Dieu il n'y a pas de puissance par rapport aux actes notionnels ». — La seconde objection remarque qu' « on parle de puissance par rapport au possible. Or, les Personnes divines ne sont pas du nombre des possibles; elles sont tout ce qu'il y a de plus nécessaire. Par conséquent, rela-

tivement aux actes notionnels d'où procèdent les Personnes divines, il n'y a pas à parler de puissance en Dieu ». — La troisième objection rappelle que « le Fils » en Dieu « procède à titre de Verbe, étant la conception de l'intelligence ; et l'Esprit-Saint, à titre d'Amour, ce qui le rattache à la volonté. Or, si nous parlons de puissance, en Dieu, c'est par rapport aux effets » qu'il produit en dehors de Lui, « nullement par rapport à l'acte d'entendre et de vouloir, ainsi qu'il a été établi plus haut (q. 25, art. 1, *ad 3um*, *ad 4um*). Il s'ensuit qu'en Dieu nous ne devons pas parler de puissance par rapport aux actes notionnels ». — Cette objection nous vaudra une réponse importante de saint Thomas.

L'argument *sed contra* cite un texte très expressif de saint Augustin, dans son traité *contre Maximin l'hérétique* (liv. II, ch. VII) : *Si Dieu le Père n'a pu engendrer un Fils égal à Lui, où est*, demande saint Augustin, *la toute-puissance de Dieu le Père ?* Et l'argument *sed contra* de conclure : « Il y a donc, en Dieu, une puissance relativement aux actes notionnels ».

Au corps de l'article, saint Thomas déclare qu' « au même titre où nous posons des actes notionnels en Dieu, il est également nécessaire de poser en Lui la puissance par rapport à ces sortes d'actes. C'est qu'en effet, la puissance ne signifie rien autre que le principe d'un certain acte. Puis donc que nous concevons le Père comme Principe de la génération, et le Père et le Fils comme Principe de la spiration, il est nécessaire que nous attribuions au Père la puissance d'engendrer ; au Père et au Fils la puissance de spirer. La puissance d'engendrer, en effet, signifie ce par quoi celui qui engendre engendre. Or, tout être qui engendre, engendre par quelque chose » qui est en lui. « Il faut donc qu'en tout être qui engendre nous mettions la puissance d'engendrer ; et de même, la puissance de spirer dans le principe de la spiration » ; car la raison est la même dans les deux cas. Il est donc évident, il est manifeste que si nous mettons en Dieu les actes notionnels — et nous savons, par la foi, que ces actes sont en Lui, — force nous est de mettre en Lui une puissance proportionnée à ces actes notionnels.

L'*ad primum* fait observer que la puissance est proportionnée à l'acte. « De même » donc, « qu'en raison des actes notionnels,

la Personne divine ne procède pas à titre de chose *faite* » ou effectuée; « pareillement, la puissance qui a trait en Dieu aux actes notionnels, ne se dira pas eu égard à une Personne qui serait *faite*, mais seulement eu égard à des Personnes qui procèdent ». C'est un principe de procession, non un principe d'effectuation, comme lorsqu'il s'agit de la créature.

L'*ad secundum* dit que « c'est en tant qu'il s'oppose au nécessaire, que le possible suit à la puissance passive. Et assurément, une telle puissance n'étant pas en Dieu, nous ne mettons pas en Lui cette sorte de possible. Nous ne mettons en Lui le possible qu'en tant que le possible est contenu sous le nécessaire. C'est ainsi que nous disons qu'il est possible que Dieu soit » ; que Dieu soit, en effet, n'est pas chose impossible, puisque c'est tout ce qu'il y a de plus réel ; c'est donc chose possible. Et pareillement, « nous dirons dans le même sens que la génération du Fils est chose possible » : le possible rentre ici dans le nécessaire et ne s'oppose pas à lui ; nous n'opposons pas *le pouvoir être* au *fait d'être;* nous affirmons, au contraire, d'autant plus le pouvoir être qu'il s'agit de ce qui ne peut pas ne pas être.

L'*ad tertium*, nous l'avons dit, est très précieux et très important. Saint Thomas y montre comment nous pouvons parler de puissance en Dieu, quant au fait d'engendrer ou de spirer, sans que nous le puissions proprement, et si ce n'est d'une façon métaphorique, quant au fait d'entendre et de vouloir. — Voici son raisonnement. « Puissance, nous dit-il, signifie principe. Or, tout principe suppose qu'il y a une distinction entre lui et ce dont il est le principe. Ceci posé, rappelons-nous qu'en Dieu il y a une double sorte de distinction : l'une, qui est réelle ; l'autre, qui n'est que de raison, seulement. D'une distinction réelle, Dieu se distingue, par son essence, des choses dont Il est le principe par voie de création ; et, de même, une Personne se distingue de l'autre dont elle est le principe par voie d'acte notionnel. Mais, en Dieu, l'action ne se distingue pas de celui qui agit, si ce n'est uniquement selon la raison ; car autrement l'action serait, en Dieu, quelque chose d'accidentel » ; ce qui est inadmissible. « Il s'ensuit qu'en Dieu nous pourrons placer la raison de puissance suivant sa propre raison de prin-

cipe, par rapport aux choses qui procèdent distinctes de Lui soit essentiellement, soit personnellement. De même donc que nous pouvons mettre en Dieu la puissance de créer, de même nous pouvons mettre en Lui la puissance d'engendrer ou de spirer. Il n'en va pas de même pour le fait d'entendre ou de vouloir. Ces actes ne désignent pas que quelque chose procède distinctement de Dieu, ni essentiellement, ni personnellement. Et c'est pourquoi, relativement à ces actes, nous ne pouvons pas trouver en Dieu la raison propre de puissance. Nous ne la lui appliquerons que selon notre mode de concevoir et de parler, en tant que nous désignons distinctement, en Dieu, d'abord l'intelligence, et puis l'acte d'entendre, bien qu'en Lui l'acte d'entendre soit son essence même qui n'a pas de principe ».

En raison des actes notionnels — comme d'ailleurs en raison de toutes ses œuvres *ad extra*, et parce que, dans les deux cas, nous avons, entre le principe de l'action et ce dont elle est le principe, une distinction réelle, — nous pouvons et nous devons mettre en Dieu, au sens propre du mot, la raison de puissance ou de principe. — Mais que signifie, en Dieu, cette puissance, quand nous la disons en raison des actes notionnels? Que désigne-t-elle? Est-ce l'essence? Seraient-ce les relations? Il faut que ce soit l'une ou les autres; car tout ce qui est en Dieu se ramène aux relations ou à l'essence.

Saint Thomas nous va répondre à l'article suivant.

Article V.

Si la puissance d'engendrer signifie la relation et non l'essence?

Trois objections veulent prouver que « la puissance d'engendrer ou de spirer », en Dieu, « signifie la relation », par exemple : la paternité, « et non pas l'essence » ou la nature divine. — La première appuie sur la définition même de la puissance : « Puissance, en effet, signifie principe, ainsi qu'on le voit par

sa définition; car on définit la puissance active, le moyen d'agir, selon qu'il est dit au Ve livre des *Métaphysiques* (de saint Thomas, leç. 14; Did., liv. IV, ch. XII, n° 1). Or, le principe, en Dieu, relativement aux Personnes, se dit d'une façon notionnelle »; c'est quelque chose de notionnel et non pas d'essentiel. « Il s'ensuit que la puissance, en Dieu, ne signifie pas l'essence, mais la relation ». — La seconde objection remarque qu'« en Dieu, il n'y a pas de différence entre pouvoir et agir. Or », l'agir, en Dieu, ou « la génération signifie la relation. Par conséquent, il en sera de même pour » le pouvoir ou « la puissance d'engendrer ». — La troisième objection rappelle que « ce qui signifie l'essence en Dieu est commun aux trois Personnes. Or, la puissance d'engendrer n'est pas commune aux trois Personnes; elle est propre au Père. Il s'ensuit qu'elle ne signifie pas l'essence ».

L'argument *sed contra* part de ce fait que la volonté n'est pas exclue, en Dieu, des actes notionnels, ainsi que nous l'avons expliqué à l'article 2 de la question présente. « De même, dit ici saint Thomas, que Dieu peut engendrer son Fils, de même aussi Il le veut. Or, la volonté d'engendrer se réfère à l'essence », comme tout autre acte de volonté. « Il s'ensuit qu'il en doit être de même de la puissance d'engendrer ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit qu'« il en est qui ont dit que la puissance d'engendrer signifie la relation ». Saint Bonaventure, dans son Commentaire sur les *Sentences*, liv. I, dist. 7, art. 1, q. 1, signale ce même sentiment, qu'il attribue aux « modernes, *moderniores* »; et il s'y range lui-même, comme à ce qu'il estime « le plus probable, sans autrement préjuger la question : *positio ista sine præjudicio videtur probabilior* ». — Tel ne va pas être le sentiment de saint Thomas, ici. Il nous déclare nettement que « cela », — que la puissance d'engendrer signifie la relation, — « ne peut pas être : *hoc esse non potest* ». Et voici comment il le prouve : « On appelle proprement du nom de puissance, en tout être qui agit, ce par quoi cet être agit. Tout être qui par son action produit quelque chose, le produit semblable à soi quant à la forme par laquelle il agit. C'est ainsi que l'homme engendré est semblable à celui qui l'engendre, relativement à la nature humaine en vertu de laquelle le père a le pou-

voir d'engendrer un homme. Cela donc est puissance générative, en quelqu'un qui engendre, en quoi l'engendré ressemble à celui qui engendre. Or, le Fils de Dieu est assimilé au Père qui l'engendre, en ce qui est de la nature divine. Il s'ensuit que c'est la nature divine dans le Père, qui est, en Lui, la puissance d'engendrer ». Cajétan fait remarquer avec soin et à très juste raison, la formule employée ici par saint Thomas. Le saint Docteur ne dit pas, comme ont semblé l'entendre tous ceux qui ont attaqué sa doctrine sur ce point, que la nature divine tout court, en temps que telle, est le principe de la génération en Dieu ; il dit : la *nature divine dans le Père ;* et du coup tombent toutes les objections, comme nous le verrons surtout à l'*ad tertium*. Dès maintenant, saint Thomas confirme son sentiment par un texte très expressif de saint Hilaire, au Ve livre *de la Trinité* (n° 37) où il est dit : *La naissance de Dieu*, le Fils de Dieu, *ne peut pas ne pas tenir cette nature, qui en est le point de départ ; cela, en effet, ne peut pas être autre que Dieu qui subsiste, qui ne subsiste pas d'ailleurs que de Dieu*. Et ceci revient à dire que le Fls de Dieu ne peut pas ne pas avoir la nature divine, puisque c'est de cette nature qu'Il tire son origine.

« Ainsi donc, conclut saint Thomas, nous devons dire que la puissance d'engendrer signifie principalement l'essence divine, comme le dit le Maître *des Sentences,* liv. I, dist. 7 ; et non pas seulement la relation ; ni même l'essence, en tant qu'elle est une même chose avec la relation, de telle sorte qu'elle signifie les deux au même titre ». Non, elle signifie d'abord et principalement l'essence en tant qu'essence ; seulement, ainsi que nous l'avons dit, l'essence en *tant qu'elle est dans le Père ;* ce qui n'est pas la même chose que si nous disions l'essence en tant qu'elle est le Père. « Bien que, en effet, explique saint Thomas, la paternité (ou la relation) soit signifiée comme la forme du Père, cependant elle est une propriété personnelle, disant à la Personne du Père le rapport que dit la forme individuelle à un individu quelconque créé. Or, la forme individuelle, dans les choses créées, constitue la personne qui engendre et n'est pas ce par quoi cette personne engendre ; sans quoi Socrate engendrerait Socrate. Donc, la paternité ne peut pas être conçue comme ce

par quoi le Père engendre : elle est ce qui constitue la Personne même qui engendre; sans quoi, ici encore, le Père engendrerait le Père. Ce par quoi le Père engendre, c'est la nature divine, en laquelle le Fils lui est assimilé »; car le Fils engendré n'est pas le Père, mais Il est Dieu comme le Père. « Aussi bien, saint Jean Damascène dit (dans son livre *de la Foi orthodoxe*, liv. I, ch. VIII) que la génération est *l'œuvre de la nature*, non que la nature soit ce qui engendre, mais elle est ce par quoi Celui qui engendre engendre. Et voila pourquoi la puissance d'engendrer signifie directement et en droite ligne la nature divine, et indirectement ou en seconde ligne la relation »; elle signifie la nature divine de la Personne ou dans la Personne.

L'*ad primum* fait remarquer que « la puissance ne signifie pas la relation même de principe; sans quoi elle serait elle-même dans le genre relation. Elle désigne cela même qui est principe; et encore, non pas comme ce qui agit est appelé principe, mais comme on dit principe ce par quoi agit l'être qui agit. Or, l'être qui agit se distingue bien du produit de son action; et, de même, ce qui engendre de ce qui est engendré. Mais ce par quoi celui qui engendre, engendre, est commun à ce qui est engendré et à celui qui engendre; et d'autant plus parfaitement, que la génération est plus parfaite (Cf. ce que nous avons dit plus haut, q. 27, art. 1, *ad 2um*; et art. 2). Puis donc que la génération divine est souverainement parfaite, il s'ensuit que ce par quoi Celui qui engendre, engendre, est commun à Celui qui est engendré et à Celui qui engendre; c'est numériquement identique, et non pas seulement au point de vue spécifique, comme il arrive dans les créatures. Lors même donc que nous disions que l'essence divine est le principe par lequel le Père qui engendre, engendre, il ne s'ensuit pas », comme le voulait l'objection, « que l'essence divine est distincte de Celui qui est engendré; ce qui serait, si nous disions que l'essence divine engendre ». Nous voyons, ici, toute la différence qui existe entre ces deux formules : *l'essence divine engendre* ou *est le principe qui engendre*, et : *le Père engendre par l'essence divine* ou *l'essence divine est le principe par lequel le Père engendre*. L'une entraînerait la multiplicité de l'essence; l'autre scelle, au contraire, son unité.

L'*ad secundum* répond que « sans doute la puissance d'engendrer et la génération sont une même chose en Dieu; et pareillement aussi l'essence divine avec la génération et la paternité. Tout cela ne fait qu'un en réalité; mais il y a une différence d'aspect ou de raison ». Et cette différence de raison suffit, pour que nous puissions établir un certain ordre, en ce qui est de la raison de puissance ou de principe, entre l'essence divine et la relation : l'essence divine vient en premier lieu, et en second lieu seulement la relation.

L'*ad tertium* précise à nouveau cette doctrine, déjà formulée au corps de l'article. « Quand nous disons *la puissance d'engendrer*, la puissance vient d'abord, ou en droite ligne, et la génération en second lieu ou indirectement ; comme si nous disions *l'essence du Père* ». Et voilà bien, en effet, la vraie formule. Il ne s'agit pas d'en appeler à l'essence toute seule, ou en tant que telle ; ce qui entraînerait, en effet, comme le voulait l'objection, et comme le répétaient tous les opposants à cette doctrine de saint Thomas, que la puissance d'engendrer serait commune aux trois Personnes, comme leur est commune l'essence. Non, il ne s'agit pas de l'essence ainsi entendue, mais de l'essence en tant qu'elle est dans le Père, ou s'il s'agit de la procession du Saint-Esprit, en tant qu'elle est dans le Père et dans le Fils. Dès lors, l'objection ne tient plus. Car « si relativement à l'essence dont nous parlons, la puissance d'engendrer est commune aux trois Personnes, relativement à la notion qui est connotée, elle est propre à la Personne du Père », quand il s'agit de la génération du Fils ; propre au Père et au Fils, quand il s'agit de la procession du Saint-Esprit.

Nous avons comparé les actes notionnels avec les Personnes divines considérées comme principes de ces actes. Nous avons vu que ces actes leur pouvaient être attribués ; qu'ils en émanaient d'une façon nécessaire et par mode de consubstantialité ; que si nous leur pouvions assigner la raison de puissance active par rapport à ces actes, cette puissance désignait d'abord et en premier lieu l'essence divine, secondement le caractère spécial de la Personne, c'est-à-dire, en deux mots, l'essence divine de la

Personne ou des Personnes qui ont raison de Principe en Dieu. — Nous devons maintenant, dans ce dernier article, comparer les actes notionnels avec les Personnes divines considérées comme leur terme.

C'est l'objet de l'article suivant.

Article VI.

Si l'acte notionnel peut se terminer à plusieurs Personnes?

Trois objections veulent prouver que « chaque acte notionnel peut se terminer, en Dieu, à plusieurs Personnes, de telle sorte qu'il y aurait ou pourrait y avoir plusieurs Personnes engendrées, plusieurs Personnes spirées ». — La première objection est celle-ci : « Quiconque a la puissance d'engendrer peut engendrer. Or, le Fils a la puissance d'engendrer », soit parce que l'essence divine, qui est, nous l'avons dit, la puissance d'engendrer, se trouve dans le Fils ; soit parce que, sans cela, le Fils ne serait pas tout-puissant ; donc le Fils a la puissance d'engendrer. « Mais Il ne peut pas s'engendrer Lui-même. Donc c'est un autre Fils qu'Il a le pouvoir d'engendrer. Donc il peut y avoir plusieurs Fils en Dieu ». — La seconde objection cite une parole de saint Augustin, dans son livre *contre Maximin* (liv. II, ch. XII) où il est « dit que *si le Fils n'a pas engendré un Créateur, ce n'est pas qu'Il ne l'ait pu, mais c'est qu'il ne le fallait pas* ». — La troisième objection dit que « Dieu le Père est plus puissant, quant au fait d'engendrer, que ne le sont les pères créés. Or, un même homme peut engendrer plusieurs fils. A combien plus forte raison Dieu le Père le pourra-t-Il, alors surtout que par la génération d'un premier Fils, sa puissance n'est en rien diminuée » ou amoindrie.

L'argument *sed contra* se contente de rappeler qu' « en Dieu, être et pouvoir ne font qu'un. Si donc il pouvait y avoir en Dieu plusieurs Fils, ils y seraient ; et, par suite, il y aurait plus de trois Personnes en Dieu ; ce qui est une hérésie ». Donc il ne peut pas y avoir plusieurs Fils ; et il en faut dire autant pour ce qui est de l'Esprit-Saint.

Au corps de l'article, saint Thomas répond en s'autorisant de la parole que nous lisons dans le symbole de saint Athanase, qu' « il n'y a, en Dieu, qu'*un seul Père*, *un seul Fils*, *un seul Esprit-Saint*. Et de cela, ajoute-t-il, nous pouvons apporter une quadruple raison ». Le P. Janssens fait observer que les quatre raisons données ici par saint Thomas constituent un argument qui s'enchaîne et se complète d'admirable façon : *argumentum mirabili modo comprehendunt*. C'est qu'en effet, toute la raison des distinctions, en Dieu, se tire des relations et des processions d'origine où nous trouvons le principe, la procession et le terme. Or, des quatre raisons qu'expose saint Thomas pour exclure la multiplicité des Personnes dans une même procession, la première se tire des relations et les trois autres de ce que nous venons d'appeler le principe, la procession et le terme. Il était donc impossible de mieux ordonner et de mieux construire son argument ou sa démonstration.

« La première raison, nous dit saint Thomas, se tire du côté des relations qui, seules, distinguent les Personnes » en Dieu. « Dès là, en effet, que les Personnes divines sont les relations elles-mêmes qui subsistent, il ne pourrait y avoir plusieurs Pères ou plusieurs Fils en Dieu que s'il y avait plusieurs paternités et plusieurs filiations. Or, ceci ne pourrait être qu'en raison d'une distinction réelle provenant de la matière ; car les formes d'une même espèce ne se multiplient qu'en raison de la matière. Puis donc qu'en Dieu il n'y a pas de matière, il s'ensuit qu'il ne peut y avoir qu'une seule filiation subsistante ; absolument comme si l'on supposait la blancheur subsistant en elle-même », et non reçue en un sujet, « elle ne pourrait qu'être une ». — Cette première raison est présentée par saint Thomas, dans la question *de Potentia* (q. 2, art. 4), sous une forme légèrement différente, qu'on nous saura gré de reproduire ici ; car elle précise la portée de l'argument que nous venons de traduire. Voici comment saint Thomas s'exprime dans le *de Potentia*. « Il n'est rien, en Dieu, par quoi le Fils se distingue des autres Personnes », — et on en peut dire autant du Saint-Esprit relativement à ce qui le concerne — « si ce n'est la seule relation de la filiation, qui est sa propriété personnelle, et par laquelle le Fils, non seulement est

fils, mais encore est *ce* suppôt ou *cette* personne. Or, il est impossible que ce par quoi un suppôt est ce suppôt, se retrouve en plusieurs : il s'ensuivrait, en effet, que le suppôt » ou l'individu « serait communicable » à plusieurs, « ce qui est contre la raison même d'individu, suppôt ou personne. Par conséquent, il ne se peut, en aucune manière, qu'il y ait d'autre fils en Dieu que le seul Fils unique. On ne peut pas dire, en effet, qu'une filiation constituerait un Fils et une autre filiation un autre fils, parce que, les filiations » étant, de soi, les mêmes et « ne se distinguant pas selon la raison » de filiation, « il faudrait, pour qu'elles se distinguent en raison de la matière ou du suppôt, qu'il y eût en Dieu une matière ou quelque autre principe de distinction que la relation » elle-même ; ce qui n'est pas. — On aura remarqué que saint Thomas, dans le texte du *de Potentia*, parle de *matière* ou de tout autre principe de distinction se tirant du côté du suppôt. Et cela confirme l'observation de Cajétan, disant que le mot *matière*, qui seul est indiqué dans le texte de la *Somme*, se doit entendre au sens le plus large et en tant qu'il est synonyme de *sujet qui reçoit*. Il le faut pour sauver la vérité absolue du principe énoncé par saint Thomas, quand il dit que « les formes d'une même espèce ne se multiplient qu'en raison de la matière ». La charité, en effet, demeure spécifiquement la même dans tous ceux qui la participent; et cependant le sujet où elle est reçue, qu'il s'agisse de l'ange ou même de l'âme raisonnable, n'a pas en lui de matière. — Cette observation de Cajétan est très juste. Mais on pourrait dire aussi que dans la proposition en question, saint Thomas vise plutôt les formes *substantielles;* et la chose ainsi entendue, il demeure vrai que « les formes d'une même espèce ne se multiplient qu'en raison de la matière », même en prenant le mot matière au sens strict de principe consubstantiel. Nous verrons, en effet, quand il s'agira des anges, que saint Thomas attribue à chaque ange une nature spécifiquement différente, précisément pour ce motif qu'il n'y a pas en eux de matière.

« La seconde raison » pour prouver qu'en Dieu il ne peut pas y avoir deux ou plusieurs Personnes en raison d'un même acte notionnel, « se tire du mode des processions » ou de la perfec-

tion de l'acte qui en est le principe. C'est qu'en effet, les processions, en Dieu, se font par voie d'intelligence et par voie de volonté. Or, « Dieu entend tout et veut tout par un seul et même acte souverainement simple » et souverainement parfait. « Il s'ensuit », puisqu'il ne peut y avoir qu'un seul acte d'intelligence et qu'un seul acte de volonté, « qu'il ne peut y avoir qu'une seule Personne procédant par mode de Verbe : c'est le Fils ; et qu'une seule Personne procédant par mode d'Amour : c'est le Saint-Esprit ». — Lorsque nous parlons d'acte d'intelligence et d'acte de volonté, distinctement, en Dieu, ce n'est pas pour donner à entendre qu'il y a, en effet, deux actes distincts, l'un d'intelligence et l'autre de volonté. L'intelligence et la volonté se disant d'une façon essentielle, ne font qu'un en Dieu et s'identifient de tous points, en réalité, à l'unique essence divine. Mais nous savons qu'il y a une différence de raison ; et cela suffit pour fonder la distinction réelle des processions qui se disent en raison des actes notionnels [Cf. ce que nous avons dit plus haut, notamment à la question 27 et à la question 28].

« Une troisième raison » prouvant la conclusion du présent article, « se tire du mode dont se fait la procession », à considérer cette procession en elle-même ou dans son caractère distinctif. « Nous avons dit, en effet, que les Personnes divines procèdent *naturellement* » et non pas librement [Cf. art. 2, question présente]. Ce n'est pas par voie ou par mode de libre arbitre, mais par voie d'intelligence et de volonté, considérées dans leur être de nature, que les Personnes divines procèdent. « Or, la nature est » toujours « déterminée à un seul » effet. Il s'ensuit que nous ne pourrons avoir qu'une seule Personne pour chaque procession.

Enfin, « une quatrième raison se tire de la perfection des Personnes divines » qui sont le terme de la procession en Dieu. « La perfection du Fils, en effet, consiste en ceci qu'Il a toute la raison de la filiation divine et qu'il ne peut y avoir d'autre fils en dehors de Lui ; — et ce que nous disons du Fils se doit dire des autres Personnes ».

Il est donc manifeste, ainsi que nous l'avions dit dès le début du corps de l'article, qu'il n'y a et qu'il n'y peut avoir, en Dieu, qu'un seul Père, un seul Fils et un seul Esprit-Saint.

L'*ad primum* déclare que « si nous devons concéder purement et simplement que toute la puissance qu'a le Père, le Fils l'a aussi, il ne s'ensuit pas que nous devions concéder que le Fils a la *puissance d'engendrer* (en latin, potentiam *generandi*), à prendre ce mot, explique saint Thomas, comme gérondif du verbe actif, et avec le sens que le Fils pourrait produire l'acte d'engendrer », sens que rend très bien l'expression française *puissance d'engendrer*. « C'est ainsi d'ailleurs que l'être du Père et l'être du Fils sont un seul et même être, sans qu'il s'ensuive que le Fils est le Père, à cause précisément de la différence notionnelle adjointe. Que si, ajoute saint Thomas, toujours pour expliquer la tournure latine *potentia generandi*, on prend ce dernier mot comme gérondif du verbe passif, on peut accorder que *potentia generandi* se trouve dans le Fils ; et le sens est alors que le Fils a puissance à être engendré. Et pareillement, si ce mot était le gérondif du verbe impersonnel ; car alors *potentia generandi* reviendrait à dire qu'il y a dans le Fils la puissance qui se réfère à la génération d'une Personne divine ». En français l'équivoque n'existe pas ; et nous devons rejeter purement et simplement que la puissance d'engendrer soit dans le Fils, comme nous rejetons que le Fils soit le Père.

L'*ad secundum* explique le mot de saint Augustin, que citait l'objection. « Saint Augustin n'a pas voulu dire, par là, que le Fils en Dieu pourrait engendrer un autre fils ; il a voulu marquer seulement que si le Fils n'a pas la puissance d'engendrer, cela ne porte en rien atteinte à sa toute-puissance, ainsi que nous le montrerons plus loin » (q. 42, art. 6, *ad 3um*).

L'*ad tertium* repousse l'objection en rappelant l'immatérialité et la perfection des Personnes divines. « Cette immatérialité et cette perfection requièrent qu'il ne puisse pas y avoir plusieurs Fils en Dieu, ainsi qu'il a été expliqué (au corps de l'article). Par conséquent, de ce qu'il n'y a pas plusieurs Fils en Dieu, il ne s'ensuit pas que le Père ne soit tout-puissant relativement à l'acte d'engendrer ». Comme nous l'avons remarqué à propos de la puissance divine (Cf. q. 25, art. 3), il serait plus exact de dire que cela n'est pas possible, que de dire que Dieu ne le peut pas.

Les actes notionnels qui émanent des Personnes divines nécessairement, et en raison de la nature divine selon qu'elle se trouve en telle ou telle de ces Personnes, ne se peuvent terminer qu'à une seule Personne pour chacune des deux processions qui sont en Dieu. — C'était la dernière question que nous devions examiner au sujet des Personnes divines comparées avec les actes notionnels. Nous les avions déjà considérées dans leurs rapports avec l'essence et avec les propriétés. Il ne nous reste plus qu'à les étudier en les comparant entre elles. Cette dernière étude comprend deux questions : la première compare les Personnes divines entre elles, au point de vue de l'égalité et de la similitude ; la seconde, au point de vue de la mission ou de l'envoi.

Et d'abord, la première.

QUESTION XLII.

DE L'ÉGALITÉ ET DE LA SIMILITUDE DES PERSONNES DIVINES COMPARÉES LES UNES AUX AUTRES.

Cette question comprend six articles :

1° Si l'égalité trouve place dans les Personnes divines?
2° Si la Personne qui procède est égale à celle dont elle procède, selon l'éternité?
3° S'il y a quelque ordre parmi les Personnes divines?
4° Si les Personnes divines sont égales en grandeur?
5° Si l'une d'elles est dans l'autre?
6° Si elles sont égales en puissance?

De ces six articles, le premier pose la question de fait, ce qu'on pourrait appeler la question préalable : Pouvons-nous parler d'égalité, quand il s'agit des Personnes divines. A supposer que nous le puissions, il faudra s'enquérir de quelle égalité il s'agit. Or, nous avons ici trois sortes d'égalité à étudier : l'égalité de durée (art. 2, 3); l'égalité de grandeur (art. 4, 5); l'égalité de puissance (art. 6). — D'abord, la question de fait ou la question préalable : y a-t-il quelque égalité en Dieu parmi les Personnes divines?

C'est l'objet de l'article premier.

Article Premier.

S'il y a place pour l'égalité en Dieu?

Saint Thomas, dans le titre de cet article, ne mentionne que l'égalité. Comme nous le verrons cependant par l'objection seconde et par la réponse qui lui sera faite, nous admettrons aussi en Dieu la similitude, que le titre général de la question

annonçait. Et c'est parce qu'il y avait plus de difficulté à admettre l'égalité en Dieu, comme aussi parce qu'en établissant l'égalité, nous établirons, à plus forte raison, la similitude, que saint Thomas appuie tout spécialement sur la question d'égalité. — Quatre objections voudraient prouver que « l'égalité ne convient pas aux Personnes divines ». — La première rappelle qu' « on parle d'égalité en raison de l'unité dans la quantité, comme on le voit par Aristote », dans ce V^e^ livre des *Métaphysiques* (de s. Th., leç. 17; Did., liv. IV, ch. xv, n. 4) dont Cajétan a pu dire (commentaire de l'article 6 de la question précédente, n. 5) qu'*il contient les fondements de toute science, nous donnant les raisons* ou les notions *de toutes les semences*, de tous les germes des vérités qui sont la vie de l'intelligence. « Or, dans les Personnes divines nous ne trouvons » aucune espèce de quantité : « ni la quantité continue intrinsèque qui s'appelle l'étendue : ni la quantité continue extrinsèque qui est le lieu » ou l'espace « et le temps. On ne peut pas dire non plus qu'il y ait parmi elles l'égalité qui se tire du côté de la quantité discrète; car deux Personnes sont plus qu'une. Donc, il n'y a pas à parler d'égalité pour les Personnes divines ». — La seconde objection voudrait qu'on parle plutôt de similitude et non pas d'égalité pour les Personnes divines. C'est qu'en effet « les divines Personnes sont d'une même essence, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 39, art. 2). Or, l'essence se dit par mode de forme; et de convenir en une même forme donne bien la similitude mais non l'égalité. Ce n'est donc pas d'égalité mais de similitude qu'il faut parler au sujet des Personnes divines ». — La troisième objection dit que « tous les êtres au sujet desquels on parle d'égalité peuvent être dits égaux les uns par rapport aux autres; car la relation d'égal se dit d'une façon réciproque. Or, les Personnes divines ne peuvent pas être dites égales les unes par rapport aux autres. Saint Augustin dit, en effet, au VIe livre *de la Trinité* (ch. x), que l'*image, si elle répond parfaitement à ce dont elle est l'image, sera bien dite lui être égale : mais on ne dira pas que ce dont elle est l'image est égal à l'image.* Puis donc que le Fils est l'image du Père, nous ne pourrons pas dire que le Père est égal au Fils. Il s'ensuit qu'il n'y a pas à parler d'égalité

pour les Personnes divines ». — La quatrième objection observe que « l'égalité est une certaine relation. Or il n'y a aucune relation qui soit commune aux Personnes divines, puisque c'est par les relations qu'elles se distinguent entre elles. Il n'y a donc pas d'égalité parmi les Personnes divines ».

L'argument *sed contra* est le mot que nous lisons dans le symbole qui porte le nom de saint Athanase : *Les trois Personnes sont coéternelles entre elles et coégales.* — Nous pourrions citer aussi le mot de la Préface de la Trinité : « Nous adorons dans les Personnes la propriété, dans l'essence l'unité, dans la majesté l'égalité ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond qu' « il est nécessaire d'assigner aux Personnes divines l'égalité. C'est qu'en effet, d'après Aristote, au Xe livre des *Métaphysiques* (de s. Th., leç. 7; Did., liv. IX, ch. v, n. 6), on parle d'égal comme pour nier un plus grand ou un plus petit. Or, nous ne pouvons rien supposer, parmi les Personnes divines, qui ait raison de plus grand ou de plus petit; parce que, dit Boèce (dans son livre *de la Trinité*, ch. 1; de s. Th., leç. 1), *tous ceux qui parlent d'augmentation ou de diminution doivent mettre une différence* ou une distinction dans la nature divine, *comme les ariens qui, mettant des degrés parmi les Personnes divines, détruisaient la Trinité et en faisaient plusieurs substances.* La raison de cette conséquence est que, pour des êtres inégaux, on ne peut pas avoir une même quantité numérique » ; s'ils avaient, en effet, la même quantité, ils ne seraient déjà plus inégaux. « Mais » précisément « la quantité, en Dieu, n'est pas autre chose que l'essence divine. Il s'ensuit que s'il y avait une inégalité quelconque pour les Personnes divines, elles n'auraient déjà plus une même essence. Les trois Personnes ne seraient donc plus un seul Dieu; ce qui est impossible. Il faut donc que nous mettions l'égalité parmi les Personnes divines ». — La doctrine de ce corps d'article va être complétée par les réponses aux objections, qui sont très importantes.

L'*ad primum* distingue « une double sorte de quantité. L'une, qui n'est qu'une quantité de masse, une quantité dimensive; et cette quantité ne se trouve que dans les seules choses corporel-

les ; elle ne saurait donc trouver place dans les Personnes divines. L'autre est une quantité de vertu ; elle se mesure au degré de perfection d'une forme ou d'une nature. C'est ainsi qu'on dira, pour désigner cette sorte de quantité, qu'un corps est plus ou moins chaud, selon qu'il est plus ou moins parfait dans l'ordre de la chaleur. Cette quantité virtuelle se peut prendre, d'une première manière, dans sa racine, c'est-à-dire dans la perfection même de la forme ou de la nature ; et c'est ainsi qu'on parle de grandeur spirituelle, en raison de l'intensité et de la perfection, comme, du reste, on dit une grande chaleur, pour la même raison. Aussi bien, saint Augustin a-t-il pu dire, au VIe livre *de la Trinité* (ch. VIII), que, *pour les êtres où ne se trouve point la grandeur de masse, être plus grand, c'est être meilleur* ; on appelle *meilleur*, en effet, ce qui a plus de perfection. En second lieu, on peut prendre la quantité virtuelle en raison des effets qui découlent de la forme. Le premier de ces effets est l'être ; car tout ce qui est, a l'être en raison de sa forme. Le second est l'opération ; car tout être qui agit, agit » en vertu de sa forme et « par sa forme. On peut donc prendre la quantité virtuelle, et en raison de l'être, et en raison de l'opération. En raison de l'être, selon que les êtres qui ont une nature plus parfaite ont aussi une durée plus grande. En raison de l'opération, parce que les êtres qui sont d'une nature plus parfaite sont aussi plus puissants pour agir. — Ceci posé, nous disons avec l'auteur du livre *de la Foi à Pierre* (que saint Thomas attribue ici, comme toujours à saint Augustin, et qui est de saint Fulgence, ch. I) : Quand nous parlons d'égalité dans le Père, dans le Fils et dans le Saint-Esprit, c'est pour signifier que *nul d'entre eux ne précède dans l'éternité, n'excède dans la grandeur, ne l'emporte dans la puissance* » ; aucun d'entre eux n'est antérieur en durée, n'est plus parfait en nature, n'est plus puissant en action : ils ont tous trois la même durée dans leur être, la même perfection dans leur nature, la même puissance dans leur action ; et c'est ce que nous voulons dire quand nous parlons d'égalité pour les Personnes divines. — On aura remarqué tout ce qu'a de précieux, pour la philosophie et pour la théologie, cette réponse de saint Thomas ; et aussi comment elle justifie la division de la ques-

tion actuelle que nous avons indiquée en expliquant le sommaire.

L'*ad secundum* s'appuie sur la réponse que nous venons de donner et en applique la doctrine à la difficulté tirée de la similitude. « Dès là que nous parlons d'égalité selon la quantité virtuelle, en cette égalité la similitude se trouve comprise avec quelque chose en plus ; car nous excluons la raison d'excédent. Tous les êtres, en effet, qui participent une même forme peuvent être appelés semblables, bien que peut-être ils ne participent pas cette forme au même degré ; c'est ainsi qu'on dira l'air semblable au feu, en tant qu'il participe sa vertu caléfactive. Mais, pour qu'ils soient égaux, il ne faut pas qu'en l'un la forme soit plus parfaite qu'en l'autre. Puis donc que non seulement le Père et le Fils, en Dieu, ont une même nature, mais encore que cette nature se trouve aussi parfaitement en l'un que dans l'autre, nous ne dirons pas seulement que le Père et le Fils sont semblables, par où est exclue l'erreur d'Eunomius ; mais aussi qu'ils sont égaux, pour exclure l'erreur d'Arius ».

L'*ad tertium* nous prévient que « l'égalité ou la similitude se peuvent désigner d'une double manière en Dieu : par des noms et par des verbes. — Si on la désigne par des noms, l'égalité est réciproque parmi les Personnes divines ; et de même la similitude. Le Fils, en effet, est égal et semblable au Père ; et vice versa. La raison en est que l'essence divine n'est pas plus au Père qu'au Fils ; et voilà pourquoi, de même que le Fils a la grandeur du Père, ce qui est être son égal, de même le Père a la grandeur du Fils et lui est égal » ; ils ont tous deux — et la même raison vaut pour l'Esprit-Saint — une seule et même essence qui constitue, nous l'avons dit, la grandeur spirituelle seule possible en Dieu. « Il n'en est pas de même pour les créatures, ainsi que l'observe saint Denys, au ch. IX *des Noms divins* (de s. Th., leç. 3) où il est dit que parmi les créatures *il n'y a pas l'échange* ou la réciprocité *de l'égalité et de la similitude.* C'est que pour les créatures, on dira, par exemple, que les effets sont semblables aux causes, parce qu'ils ont la même forme ; mais on ne dira pas l'inverse, parce que la forme se trouve principalement dans la cause et n'est que secondairement dans l'effet ». — Voilà pour les noms. — « Les verbes, eux, signifient l'égalité, mais

avec l'idée de mouvement. Et bien qu'il n'y ait pas de mouvement en Dieu, il y a cependant, en Lui, le fait de *recevoir*. Pour cela donc que le Fils reçoit du Père, en raison de quoi Il est son égal, tandis que l'inverse n'est pas vrai », le Père ne recevant pas du Fils, « à cause de cela, nous disons que le Fils s'égale au Père, mais nous ne disons pas l'inverse », que le Père s'égale au Fils. — La distinction est subtile; mais elle repose sur la raison même des processions en Dieu, qui tout en assurant l'identité de nature, fait que cette nature est en telle Personne comme reçue de telle autre. L'identité de nature nous vaut la réciprocité des termes statiques, substantifs ou adjectifs; et l'ordre de réception exclut cette réciprocité pour les termes dynamiques ou qui signifient par mode de mouvement. Nous disons indifféremment que le Fils est l'égal du Père et que le Père est l'égal du Fils, ou encore que le Fils est égal au Père et le Père égal au Fils; mais, tandis que nous disons que le Fils s'égale au Père, nous ne disons pas du Père qu'il s'égale au Fils.

L'*ad quartum* nous rappelle que « dans les Personnes divines, nous ne pouvons considérer que l'essence, en quoi elles conviennent, et les relations, en quoi elles se distinguent. Or, l'égalité emporte les deux : et la distinction des Personnes, car rien ne peut être dit égal à soi-même; et l'unité d'essence, car c'est en cela que les Personnes divines sont égales entre elles, en tant qu'elles ont une même grandeur et une même essence. Mais, observe saint Thomas, il est bien clair qu'un même individu ne se réfère pas à lui-même par une relation réelle; ni une relation à une relation par une autre relation, et lorsque, par exemple, nous disons que la paternité s'*oppose* à la filiation, l'opposition dont nous parlons n'est pas une relation réelle intermédiaire entre la paternité et la filiation. Dans un cas comme dans l'autre, en effet, il faudrait procéder à l'infini dans la série des relations réelles »; ce qui est impossible. « Donc l'égalité et la similitude, parmi les Personnes divines, ne doivent pas être tenues », comme le croyait l'objection, « pour des relations réelles distinctes des relations qui constituent les Personnes »; elles ne sont rien autre, en réalité, que les Personnes elles-mêmes considérées comme distinctes en raison de leurs propriétés personnelles, et comme

ne faisant qu'un au point de vue de l'essence commune : « l'égalité inclut, dans son concept, et les relations qui distinguent les Personnes, et l'unité de l'essence » qui constitue leur grandeur. « Et c'est pour cela, remarque saint Thomas, en finissant, que le Maître des *Sentences* dit, à la distinction 31e de son Ier livre, qu'ici l'*appellation seule est relative* » ; nous n'avons pas une relation réelle ; nous n'avons qu'une relation de raison fondée sur ces deux réalités : la distinction des Personnes et l'unité de l'essence.

Il y a donc place pour l'égalité en Dieu. Il y a une certaine égalité, l'égalité qui se dit en raison, non pas de la quantité matérielle, mais de la quantité spirituelle, que nous pouvons et que nous devons mettre, en Dieu, parmi les Personnes divines. Mais nous avons dit, à l'*ad primum*, que cette quantité spirituelle se pouvait considérer, soit dans sa racine, qui est la forme ou la nature elle-même, soit dans les effets de cette forme, dont le premier est l'être et le second l'opération ; d'où nous avons conclu qu'on pouvait parler d'une triple égalité : l'égalité dans la durée ; l'égalité dans la perfection ou la grandeur de la nature; l'égalité dans la puissance d'agir. Nous devons maintenant examiner, dans le détail, ces diverses sortes d'égalité en ce qui est des Personnes divines. — Et d'abord, l'égalité dans la durée. C'est l'objet de l'article suivant, auquel se rattachera, par mode de corollaire, l'article 3, relatif à l'ordre de nature.

Voyons d'abord l'article 2.

Article II.

Si la Personne qui procède est coéternelle à son Principe, par exemple, le Fils au Père ?

Quatre objections veulent prouver que les Personnes divines ne sont pas coéternelles ; qu'elles ne sont pas égales en durée ; que les Personnes-principe sont antérieures aux autres ; que « la Personne qui procède n'est pas coéternelle à son Principe, par

exemple, le Fils au Père ». — La première objection rappelle que « Arius assigne douze modes divers de génération » ou de procession. « Le premier est celui de la ligne qui procède du point ; et là il manque l'égalité de simplicité » : la ligne, en effet, est composée de points, et le point ne l'est pas. « Un second mode est celui des rayons qui émanent du soleil ; et ici manque l'égalité de nature », car les rayons ne sont pas la substance du soleil ; ils sont une vibration causée par le soleil dans le milieu qu'il atteint par son action. « Le troisième mode est celui du caractère ou de l'empreinte due à l'action d'un sceau ou d'un cachet ; et ici manque la consubstantialité et le pouvoir d'agir », car l'empreinte est causée en une matière étrangère et elle-même ne cause pas. « Le quatrième mode est celui de la bonne volonté qui nous est communiquée par Dieu ; où manque toujours la consubstantialité. Le cinquième mode est celui de l'accident émanant de la substance ; mais à l'accident manque la subsistence. Le sixième mode est celui de l'image ou de l'espèce abstraite de la matière, comme le sens reçoit l'image de la chose sensible ; mais ici manque l'égalité de simplicité spirituelle » ; l'image ou la forme de la chose, en effet, est d'une manière plus spirituelle ou moins matérielle, dans l'organe du sens, que dans la chose elle-même. « Le septième mode est celui de l'éveil de la volonté que cause la pensée ; mais cet éveil, ou cette excitation, est quelque chose de temporel » ; et il manquera donc, ici, l'égalité de durée. « Le huitième mode est celui de la transformation, comme, par exemple, si l'on fait de l'airain une statue ; or cette transformation est quelque chose de matériel » ; et il n'y a pas de matière en Dieu. « Le neuvième mode est celui du mouvement que cause le moteur ; mais, ici, nous avons encore effet et cause. Le dixième mode est celui de l'espèce qu'on tire du genre ; mais ceci ne peut pas être en Dieu, où le Père ne se dit pas du Fils comme le genre se dit de l'espèce. Le onzième mode est celui de l'œuvre d'art émanant de l'idée de l'artiste, comme le tableau extérieur est causé par le modèle qui est dans l'esprit. Enfin, le douzième mode est celui de la naissance, comme un fils vient de son père ; mais ici, nous avons un premier et un second dans l'ordre du temps ». « Par où l'on voit, conclut l'objection, qu'il

n'est pas un mode où l'un procède de l'autre et où ne manque tantôt l'égalité de nature, tantôt l'égalité de durée. Si donc le Fils vient du Père, il faut dire ou qu'il est inférieur au Père, ou qu'il lui est postérieur, ou l'un et l'autre tout ensemble ».

La seconde objection remarque que « tout ce qui vient d'un autre a un principe. Or, rien d'éternel ne peut avoir de principe » ou de commencement. « Donc, ni le Fils, ni le Saint-Esprit ne sont éternels ». — La troisième objection arguë spécialement du côté du Fils, à cause qu'Il est *engendré*. C'est un principe de philosophie naturelle que la génération et la corruption des êtres se répondent. « De même donc que tout ce qui se corrompt cesse d'être, pareillement ce qui est engendré commence d'être; car c'est pour cela qu'on l'engendre, pour qu'il soit. Et précisément le Fils, en Dieu, est engendré par le Père. Il s'ensuit qu'il a commencé d'être et qu'il n'est pas coéternel au Père ». — La quatrième objection, encore spéciale au Fils, dit : « Si le Fils est engendré par le Père, ou bien il s'engendre toujours, ou bien nous pouvons fixer un moment auquel sa génération se sera accomplie. S'il s'engendre toujours, comme une chose est imparfaite tandis qu'elle est dans le fait de sa génération, — ainsi qu'on le voit par tout ce dont l'être est une succession et qui est toujours en voie de se faire, tels le temps et le mouvement, — il s'ensuit que le Fils est toujours imparfait; ce qui est inadmissible. Par conséquent, on doit pouvoir marquer un instant auquel se termine la génération du Fils. Et, par suite, avant cet instant le Fils n'était pas ». Il n'est donc pas coéternel au Père.

L'argument *sed contra* se réfère encore au symbole de saint Athanase, en appuyant, cette fois, sur le mot *coéternel : Toutes les trois Personnes sont coéternelles l'une à l'autre*. Ce texte suffit ; et rien n'est plus certain, dans l'enseignement catholique, que cette coéternité des Personnes divines, contre laquelle les ariens se sont acharnés très inutilement.

Au corps de l'article, saint Thomas répond qu' « il est nécessaire de dire que le Fils est coéternel au Père »; et la même conclusion s'applique au Saint-Esprit par rapport au Père et au Fils. « Pour l'évidence de cette conclusion », ajoute saint Thomas, « il faut considérer que le fait, pour une chose qui vient

d'une autre comme de son principe, d'être postérieure à son principe, peut s'expliquer d'une double manière : en raison de l'être qui agit, ou en raison de l'action. En raison de l'être qui agit, l'explication sera différente selon qu'il s'agit d'une cause volontaire ou d'une cause naturelle. Pour les causes volontaires » et libres, « nous aurons le choix du temps. De même, en effet, qu'il est au pouvoir de ces sortes de causes de donner à leur effet telle forme qu'il leur plaira, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 41, art. 2), de même il est en leur pouvoir de choisir » et de déterminer « le temps où elles le produiront. Quant aux causes naturelles, elles seront antérieures à leur effet, parce qu'elles n'auront pas dès le début toute la perfection de la vertu naturelle requise à leur action, n'acquérant la perfection de cette vertu qu'après un certain temps; c'est ainsi que l'homme n'est pas à même d'engendrer dès qu'il commence d'être. Du côté de l'action, il se produira que ce qui vient d'un principe est empêché d'avoir un être simultané à celui de ce principe, parce que l'action sera successive : dans ce cas, en effet, alors même que l'agent qui agit d'une telle action, commencerait d'agir dès là qu'il est, ce ne serait pourtant pas tout de suite, et au même instant, que l'effet serait, mais seulement quand l'action serait terminée. — Or, il est manifeste, d'après ce qui a été dit précédemment (q. 41, art. 2), que le Père n'engendre pas le Fils par un acte de sa volonté » libre, « mais par voie de nature. Il est également manifeste que la nature du Père a été parfaite de toute éternité. Et pareillement, que l'action par laquelle le Père engendre le Fils n'est pas successive ; car il s'ensuivrait que le Fils de Dieu n'aurait été engendré qu'à la longue, que sa génération serait matérielle, et qu'elle impliquerait le mouvement; choses tout à fait impossibles. Il demeure donc que le Fils a été depuis toujours que le Père a été. Et, par suite, le Fils est coéternel au Père. Il en faut dire autant de l'Esprit-Saint », par rapport au Père et au Fils. — Nous voyons, par la dernière remarque de saint Thomas au sujet de l'action successive qu'il faut à tout prix écarter de Dieu, sous peine de mettre en lui les conditions même du monde matériel, que la coéternité des processions divines accuse et implique leur souveraine perfection. De là le mot de saint

Jean, au début de son Évangile, qui, en même temps qu'il exclut toute supposition de durée antérieure au Fils, marque, par le choix du mot *Verbe*, que la génération de ce Fils est une génération toute spirituelle.

L'*ad primum* fait observer, avec saint Augustin, dans son livre *des Paroles du Seigneur* (serm. XXXVIII, ch. VI, X) qu' « aucun mode de procession propre à la créature ne représente parfaitement la génération divine. Aussi bien faut-il unir plusieurs de ces modes pour y trouver quelque ressemblance, de telle sorte que ce qui manque à l'un soit suppléé par l'autre. Et voilà pourquoi il est dit, dans les actes du concile d'Ephèse (3e partie, ch. X) : *la Splendeur vous marque que le Fils coexiste depuis toujours coéternel au Père; le Verbe vous montre l'impassibilité de sa naissance; le mot Fils indique la consubstantialité.* De tous ces modes, cependant », ajoute saint Thomas, « celui qui représente le mieux la génération divine, c'est la procession du verbe qui émane de l'intelligence; et ce verbe n'est pas postérieur au principe d'où il émane, si ce n'est dans les intelligences qui passent de la puissance à l'acte; chose qu'on ne saurait dire, quand il s'agit de Dieu ». Ces dernières paroles de saint Thomas confirment et justifient le choix qu'il a fait lui-même, après saint Jean, du reste, de la similitude du verbe en nous, pour nous donner quelque idée de la génération du Fils en Dieu.

L'*ad secundum* résout d'un mot l'objection. « L'éternité exclut le principe de *durée* » ou le commencement dans le fait d'être; « mais elle n'exclut pas le principe *d'origine* ». Si le principe qui agit est éternel, si de toute éternité il est parfait, et si son action est instantanée, le terme de cette action sera lui-même éternel, quoique cependant il émane de son principe. Et c'est précisément le cas des processions divines, ainsi qu'il a été dit au corps de l'article.

L'*ad tertium* fait remarquer que « toute corruption est une certaine mutation. Il s'ensuit nécessairement que tout ce qui se corrompt » a un être muable ou changeant; « il commence de n'être pas et il cesse d'être. Il n'en va pas de même pour la génération divine qui n'est pas une transmutation, ainsi qu'il a été

dit plus haut » (q. 27, art. 2). Et de là vient que cette génération ni ne commence ni ne finit. « C'est toujours que le Fils est engendré, et c'est toujours que le Père engendre ».

L'*ad quartum* complète l'*ad tertium*, en faisant observer que « dans le temps, nous distinguons un quelque chose d'indivisible, c'est l'instant; et un quelque chose qui dure, c'est le temps. Mais dans l'éternité, nous n'avons qu'un seul et même instant indivisible qui demeure toujours, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 10, art. 2, ad 1[um]; art. 4, ad 2[um]). Puis donc que la génération du Fils n'est pas dans l'instant du temps ou dans le temps, mais dans l'éternité, il s'ensuit qu'on peut, à l'effet de signifier la présentialité et la permanence de l'éternité, dire que le Fils *naît toujours*, ainsi que s'exprime Origène (dans son homélie VIe sur *Jérémie*). Cependant, il est mieux, d'après saint Grégoire (*Morales*, liv. XXIX, ch. 1) et saint Augustin (livre des *Quatre-vingt-trois questions*, q. XXXVII), de dire qu'il est *toujours né*, le mot *toujours* désignant la permanence de l'éternité, et le mot *né* la perfection de celui qui est engendré. On ne peut donc pas dire que le Fils est imparfait, ni qu'il était quand il n'était pas; ainsi que le voulait Arius ».

A la question de l'égalité de durée, se rattache, par mode de corollaire, celle de l'ordre de nature. Car, si les Personnes divines sont coéternelles, ainsi qu'il vient d'être dit, comment concevoir entre elles un ordre quelconque; et s'il n'y a entre elles aucun ordre, que devient le mystère même de la Trinité? De là l'importance de la question nouvelle que saint Thomas va examiner à l'article suivant.

Article III.

Si parmi les Personnes divines il y a l'ordre de nature?

Saint Thomas explique lui-même, dans son commentaire sur *les Sentences*, liv. I, dist. 20, q. 1, art. 3, que ces deux mots *ordre de nature* doivent se prendre comme synonymes d'*ordre*

d'origine, et il nous donnera la même explication, tout à l'heure, au corps de l'article. — Quatre objections veulent prouver que « parmi les Personnes divines, il n'y a pas l'ordre de nature ». — La première rappelle que « tout ce qui est en Dieu est essence, ou Personne, ou notion. Puis donc que l'ordre de nature ne signifie pas l'essence et qu'il n'est aucune des Personnes ni aucune des notions, il n'y a pas à parler d'ordre de nature en Dieu ». — La seconde objection observe que « partout où il y a ordre de nature, l'un est antérieur à l'autre, au moins selon la nature et selon la raison. Or, parmi les Personnes divines, *il n'est rien qui soit antérieur et qui soit postérieur*, ainsi que s'exprime saint Athanase (dans le symbole qui porte son nom). Il n'y a donc pas ordre de nature parmi les Personnes divines ». — La troisième objection appuie sur le mot nature. « Il n'y a pas d'ordre sans distinction. Or, il n'y a aucune distinction, en Dieu, au point de vue de la nature. Par conséquent, l'ordre de nature n'existe pas en Lui ». — La quatrième objection fait observer que « la nature divine est la même chose que l'essence. Or, nous ne parlons pas d'ordre de l'essence. Il n'y a donc pas à parler, non plus, d'ordre de nature ».

L'argument *sed contra* se contente de dire que « partout où il y a pluralité sans ordre, il y a confusion. Or, parmi les Personnes divines, il n'y a pas confusion, ainsi que le dit saint Athanase (dans le même symbole). Donc, il y a » parmi elles « un » certain « ordre ». — Cet argument *sed contra* ne précise pas encore de quel ordre il s'agit. Saint Thomas le va faire au corps de l'article.

Il commence par nous avertir que « l'ordre se dit toujours par rapport à un principe. Et, par suite, de même qu'on peut parler de *principe* en plusieurs sens — il y a, en effet, le principe selon le site, et c'est le point; le principe selon l'intelligence, et nous avons les principes de démonstration; et aussi selon chacune des causes prises à part; — de même aussi pour l'ordre ». Il y aura l'ordre d'étendue, l'ordre d'intelligence, l'ordre matériel, l'ordre des diverses fins, ou des diverses causes efficientes, ou des diverses formes, et ainsi pour tout ce qui a un principe. « Or, en Dieu, nous avons le principe selon l'origine, sans prio-

rité, ainsi qu'il a été dit plus haut » (q. 33, art. 1, ad 3um); c'est-à-dire qu'une Personne procède de l'autre, sans que cependant l'une soit antérieure à l'autre. « Il s'ensuit que nous aurons là l'ordre d'origine sans priorité. Et c'est cet ordre que saint Augustin appelle l'*ordre de nature* (dans son livre *contre Maximin*, liv. II, ch. XIV), *qui ne résulte pas de ce que l'un est antérieur à l'autre et le précède, mais de ce que l'un vient de l'autre* ». Donnant la raison de cette doctrine, saint Thomas ajoute, dans son commentaire sur *les Sentences*, liv. I, dist. 12, q. 1, art. 1 : « C'est qu'en effet, en Dieu, nous ne pouvons parler que de ce qui est absolu : et là il n'y a aucune priorité, car tout y est un et indivisible; — ou de ce qui est relatif : et le propre des choses relatives est d'être simultanément dans la durée, au point de vue de l'intelligence et selon la nature »; on ne peut pas concevoir, en effet, un terme de relation sans le terme corrélatif qui s'y oppose. « Il n'y aura donc, en Dieu, aucune priorité qui puisse se trouver réellement en Lui; et si nous parlons de priorité, à son sujet, ce ne sera que dans l'ordre de nos concepts, qui, étant pris de la créature, ne représentent qu'imparfaitement la souveraine simplicité divine ». [Cf. ce que nous avons dit plus haut de la distinction des attributs divins, q. 13, art. 4]. — La conclusion du présent article est donc que nous excluons de Dieu toute priorité, et que cependant nous mettons, en Lui, un ordre très réel, provenant de ce que l'une des Personnes procède de l'autre; et c'est pour cela que nous appelons cet ordre un ordre d'origine ou de nature.

L'*ad primum* rattache l'ordre dont nous parlons aux notions; non pas que « cet ordre dise telle ou telle notion en particulier », par exemple, la paternité ou la filiation, mais « il signifie la notion d'origine en général ».

L'*ad secundum* est très important. Saint Thomas y fait observer que, « parmi les créatures, même à supposer que ce qui vient d'un principe fût égal en durée à son principe, cependant le principe serait antérieur dans l'ordre de nature et selon la raison, à considérer le sujet qui est ainsi principe », parce que le principe n'est pas une seule et même chose avec la relation de principe : on distingue, en effet, dans la créature, ce qui est prin-

cipe, et la raison ou la relation de principe qui est en lui. S'il était une même chose, dans ce cas, il n'y aurait plus aucune espèce de priorité; car, « à ne tenir compte que des relations elles-mêmes de *cause* et de *causé*, de *principe* et d'*émanation de ce principe*, il est manifeste que les termes d'une relation s'appellent l'un l'autre au point de vue de la nature et aussi au point de vue de la raison, en tant que l'un rentre dans la définition de l'autre ». Il n'y a donc, ici, aucune priorité ou postériorité possibles, ni dans l'ordre de la durée, ni dans l'ordre de la nature, ni dans l'ordre des concepts. « Or, précisément, en Dieu, les relations elles-mêmes sont les Personnes qui subsistent en une même nature. Il s'ensuit que ni du côté de la nature », qui est une et indivisible, « ni du côté des relations » qui s'identifient aux Personnes et dont l'une exige nécessairement l'autre, « on ne saurait trouver, entre les divines Personnes, quelque priorité que ce soit, ni selon la nature, ni selon la raison ». Nous retrouvons, dans ce précieux *ad secundum*, la doctrine que nous reproduisions tout à l'heure, à la fin du corps de l'article, en l'empruntant au commentaire des *Sentences*. — La réflexion que faisait saint Thomas, dans l'article précité des *Sentences*, au sujet d'une priorité selon la raison ou dans l'ordre de nos concepts qui sont tirés de la créature et n'expriment que très imparfaitement ce qui est dans l'infinie simplicité de l'être divin, ne s'appliquait pas, nous le voyons ici, aux divines Personnes entre elles, considérées sous leur raison de relations subsistantes. Il ne s'agissait que de l'ordre de nos concepts, en comparant entre elles les notions ou les raisons de Personnes et les notions ou les raisons de propriétés, ou encore les raisons d'actes notionnels; et, à ce sujet, en effet, comme nous l'avons expliqué à la question 40, il y a un certain ordre selon la raison, ou selon notre manière de concevoir, que nous pouvons et que nous devons établir en Dieu. C'est ainsi que nous aurons d'abord le Père, considéré sous sa raison de *Principe* qui n'a pas de Principe; puis, l'acte notionnel de la génération en tant qu'il émane de ce Principe; la génération, au sens passif, en tant qu'elle se termine à la Personne engendrée; la paternité et la filiation, en tant que consti-

tutives du Père et du Fils, qui s'appellent nécessairement l'une et l'autre, ainsi que saint Thomas vient de nous le montrer, et qui coexistent simultanément dans tous les ordres, c'est-à-dire dans l'ordre de la durée, dans l'ordre de nature et même dans l'ordre de raison; puis, l'acte notionnel de la spiration, en tant que cet acte émane du Père et du Fils; la spiration, au sens passif, en tant qu'elle se termine à la Personne spirée; enfin, la spiration active et la spiration passive, considérées comme relations subsistantes, c'est-à-dire comme s'identifiant, en réalité, s'il s'agit de la spiration active, à la Personne du Père et à la Personne du Fils, et, s'il s'agit de la spiration passive, comme constituant la Personne de l'Esprit-Saint : auquel sens, de même que pour la paternité et la filiation, nous n'aurons, entre la spiration active et la spiration passive, aucune priorité à établir ni au point de vue de la durée, ni au point de vue de la nature, ni au point de vue de la raison. Ce sera la coexistence parfaite et absolue dans tous les ordres, laquelle coexistence n'exclut pas, nous l'avons dit, l'ordre d'origine ou l'ordre de nature, au sens que nous avons expliqué.

L'*ad tertium* revient d'un mot sur cette explication et la précise. « Quand nous parlons d'*ordre de nature*, ce n'est pas que nous mettions un ordre quelconque dans la nature divine elle-même; c'est uniquement pour marquer que l'ordre, parmi les Personnes divines, se considère selon l'origine qui est par voie de nature ».

L'*ad quartum* justifie le choix du mot *nature* préférablement au mot *essence*, dans la désignation de l'ordre que nous mettons entre les Personnes divines. « La nature dit, d'une certaine manière, la raison de principe »; Aristote, en effet, définit la nature : le principe du mouvement dans l'être où il se trouve. « On n'en peut pas dire autant de l'essence », qui se réfère simplement à l'être et non à l'action. « Et voilà pourquoi l'ordre d'origine est appelé ordre de nature plus justement qu'il ne serait appelé ordre d'essence ».

La doctrine si délicate que vient de nous exposer saint Thomas dans cet article, nous montre combien nous devons être indul-

gents envers les premiers Pères ou les premiers écrivains ecclésiastiques dont le langage a pu être imparfait, quand il s'agissait de commencer à exprimer ou à formuler en termes philosophiques l'enseignement de la foi. Sans doute, il en est parmi eux qui ont pu se tromper ; et nous avons vu (q. 34, art. 1) que saint Thomas n'hésitait pas à faire d'Origène le père de l'arianisme. Mais la plupart du temps, et surtout quand nous savons que ces Pères ou ces écrivains étaient animés de l'Esprit de Dieu, nous avons le droit de penser que leur doctrine, au fond, était la doctrine que l'Église catholique a toujours admise et professée : c'est-à-dire la parfaite coéternité des trois Personnes divines, excluant toute subordination entre elles. Que si, parfois, ces Pères ou ces écrivains ont l'air d'établir ou de supposer une certaine subordination, il ne faut pas vouloir trop presser leurs formules, mais les adoucir plutôt et les entendre au sens de cet ordre d'origine ou de nature que saint Thomas vient de nous expliquer [Cf. sur cette question du « subordinatianisme », Tixeront : *la Théologie anténicéenne*, pp. 238, 254, 269, 287, 324, 338, 413, 421].

Après avoir établi la parfaite égalité, en durée, des trois Personnes divines, nous devons nous enquérir maintenant de leur égalité en grandeur. C'est l'objet de l'article suivant, auquel se rattachera, par mode de corollaire, la question de savoir si le Fils est dans le Père et *vice versa*, ou, plus généralement, si l'on peut dire des trois Personnes divines qu'elles sont l'une dans l'autre (art 5).

Voyons d'abord l'article 4.

Article IV.

Si le Fils est égal au Père en grandeur ?

Saint Thomas s'enquiert plus particulièrement du Fils, parce qu'il y avait, à son sujet, des difficultés spéciales ; mais il n'entend pas, c'est trop clair, exclure l'Esprit-Saint de la parfaite

égalité divine. — Trois objections veulent prouver que « le Fils n'est pas égal au Père en grandeur ». — La première est formée par deux textes de l'Écriture, qui ont beaucoup tourmenté les commentateurs. « Le Fils lui-même, en saint Jean, ch. XIV (v. 28), dit : *Le Père est plus grand que moi.* Et saint Paul, dans sa Ire Épître *aux Corinthiens*, ch. XV (v. 28), déclare que *le Fils Lui-même sera soumis à Celui qui lui aura soumis toutes choses* ». — La seconde objection remarque que « la paternité tient à la dignité du Père. Or, la paternité ne convient pas au Fils. Par conséquent, le Fils n'a pas tout ce qui, dans le Père, tient à la dignité ; et, par suite, le Fils n'est pas égal au Père en grandeur ». — La troisième objection dit que « partout où l'on a un *tout* et des *parties*, plusieurs parties sont quelque chose de plus grand qu'une seule ou un nombre moindre ; c'est ainsi que trois hommes sont quelque chose de plus grand que deux ou un seul. Or, en Dieu, il semble bien que nous ayons un tout universel et des parties, puisque, sous la raison de relation ou de notion, plusieurs relations ou notions se trouvent contenues. Puis donc que dans le Père il y a trois notions, tandis que le Fils n'en a que deux [Cf. q. 32, art. 3], il semble que le Fils n'est pas égal au Père ».

L'argument *sed contra* est le texte de saint Paul *aux Philippiens*, ch. II, v. 6, où il est dit, en parlant du Fils, qu'*Il n'a pas considéré comme un vol*, ou comme une proie, comme une chose à retenir jalousement, *le fait d'être traité à l'égal de Dieu.* — On pourrait citer aussi le fameux texte de saint Jean, ch. V, v. 18 : *les Juifs cherchaient plus encore à le faire mourir, parce que non seulement Il rompait le sabbat, mais Il disait Dieu son propre Père, se faisant Lui-même égal à Dieu.*

Au corps de l'article, saint Thomas pose ainsi sa conclusion : « Il est nécessaire de dire que le Fils est égal au Père en grandeur ». Pour le prouver, il définit ce qu'il entend ici par grandeur. « La grandeur de Dieu n'est rien autre que la perfection de sa nature. Or, il est de l'essence de la paternité et de la filiation que le fils, en vertu de sa génération, arrive à avoir la perfection de nature qui est dans le père, comme le père lui-même. Il est vrai que parmi les hommes, à cause que la génération est une

certaine transmutation où le sujet passe de la puissance à l'acte, ce n'est pas tout de suite, et dès le début, que le fils engendré est égal au père qui l'engendre; il n'arrive à cette égalité que peu à peu et selon les conditions de la croissance; mais il y arrive, à moins qu'un défaut dans le principe de la génération ne soit une cause d'infériorité. Cela dit, il est manifeste, d'après ce que nous avons vu (q. 27, art. 2; q. 33, art. 2, ad 3um, ad 4um; art. 3), qu'il y a en Dieu, au sens propre et vrai, la paternité et la filiation. D'autre part, on ne peut pas dire que la vertu de Dieu le Père soit en défaut dans l'acte de génération, ni que le Fils de Dieu soit arrivé à la perfection d'une manière successive ou à la longue et par voie de transmutation. Par conséquent, il est nécessaire de dire que de toute éternité le Fils a été égal au Père en grandeur. Aussi bien, saint Hilaire dit, dans le livre *des Synodes* (n. 73) : *enlevez la faiblesse des corps, enlevez les retards de la conception, enlevez les douleurs et tout ce qui tient à l'infirmité humaine, tout fils, en raison de sa naissance naturelle, est égal au père, parce qu'il a une nature semblable à la sienne* ». — La preuve donnée par saint Thomas, dans ce corps d'article, est spéciale au Fils, en raison du caractère de parfaite similitude qu'entraîne la génération. Mais bien que cette raison, sous sa forme spéciale, ne convienne pas à l'Esprit-Saint, qui ne procède pas par voie de génération, cependant, comme nous savons que dans la spiration, le Père et le Fils communiquent à l'Esprit-Saint la même nature divine qui est en eux, et parce que — saint Thomas nous l'a rappelé au début du présent corps d'article — « la grandeur de Dieu n'est rien autre que la perfection de sa nature », il s'ensuit de toute nécessité que l'Esprit-Saint aussi est en parfaite égalité de grandeur avec le Père et le Fils.

L'*ad primum* explique d'une double manière les textes qui faisaient difficulté dans l'objection. — Une première explication, et qui est la plus obvie, en même temps que la plus simple, consiste à dire que « ces paroles se doivent entendre comme étant dites du Christ en raison de sa nature humaine, dans laquelle, en effet, Il est inférieur au Père et lui est soumis. Mais quant à sa nature divine, Il est égal au Père. Et c'est ce que dit saint Athanase dans son symbole de la foi : *égal au Père selon la divinité*,

inférieur au Père selon l'humanité ». — L'autre explication est de « saint Hilaire » qui « dit, au IXe livre *de la Trinité* (n. 54) : *C'est par l'autorité de Celui qui donne, que le Père est plus grand ; mais Il n'est pas plus petit, Celui à qui le même être est donné.* Et dans le livre *des Synodes* (n. 79), il dit que *la sujétion du Fils est une piété de nature*, c'est-à-dire la reconnaissance de l'autorité paternelle ; *tandis que la sujétion des autres êtres est une infirmité de création* ». — Il est aisé de voir que l'explication de saint Hilaire revient à cet ordre d'origine ou de nature dont nous parlions à l'article précédent, et qui n'entraîne, pour le Fils, aucune infériorité ni aucune sujétion proprement dites.

L'*ad secundum* offre une importance particulière. Saint Thomas y rejette absolument toute distinction, entre les Personnes divines, au point de vue de la perfection. Il n'admet pas qu'on puisse parler de perfections divines *simpliciter simplices* et *non simpliciter simplices*, comme voudra l'établir plus tard Suarez, ni de *perfections absolues* et de *perfections relatives*, selon que s'en expliquera Franzelin. Pour lui, dès qu'on parle de perfection, c'est l'unité d'essence qui intervient ; et c'est en cela que nous trouvons la raison de l'absolue égalité parmi les Personnes divines. « L'égalité, nous dit-il, se prend du côté de la grandeur. Or, la grandeur, en Dieu, signifie la perfection de la nature, ainsi qu'il a été dit (au corps de l'article ; Cf. art. 1, ad 1um), et se rattache à l'essence. Il s'ensuit que l'égalité, en Dieu, et la similitude se disent en raison des choses essentielles ; et, à ce point de vue de l'égalité ou de la similitude, il n'y a nullement à faire intervenir la distinction des relations. Aussi bien, saint Augustin a-t-il pu dire, dans son livre *Contre Maximin* (liv. II, ch. XVIII) : *La question d'origine porte sur ceci : de qui est celui-là ? La question d'égalité : quel il est.* La paternité est donc la dignité du Père comme elle est l'essence du Père » : c'est parce que la paternité s'identifie, en réalité, à l'essence, qu'elle a raison de perfection ou de dignité dans le Père ; « la dignité, en effet, est quelque chose d'absolu et se rattache à l'essence. De même donc que la même essence qui, dans le Père, est paternité, dans le Fils est filiation ; pareillement, la même dignité qui, dans le Père,

est paternité, dans le Fils est filiation. Il est donc vrai de dire que tout ce que le Père a, en fait de dignité, le Fils l'a aussi ; sans qu'il s'ensuive que si le Père a la paternité, le Fils doit aussi l'avoir ; car, raisonner ainsi, serait passer de la substance à la relation. Il est certain, en effet, que c'est la même essence et la même dignité pour le Père et pour le Fils ; mais, dans le Père, elle est avec la relation de Celui qui donne, et, dans le Fils, avec la relation de Celui qui reçoit ». Il n'y a pas à sortir de cette explication de saint Thomas. Elle est la seule qui reste en parfaite harmonie avec l'ensemble du mystère que la foi nous impose [Cf. sur ce point le P. Billot, *de Deo Trino*, pp. 87 et 279 ; Cf. aussi le P. Janssens, dans son commentaire sur le présent article].

L'*ad tertium* fait observer que « la relation, en Dieu, n'est pas un tout universel » ou du genre des universaux, « bien qu'elle se dise de chacune des relations particulières; et la raison en est que toutes les relations, au point de vue de l'essence et de l'être, ne font qu'un » : chacune des relations est, en réalité, la même essence divine et le même être; et toutes ensemble sont toujours la même essence et le même être. « Or, cela même est contre la raison d'universel, dont les parties n'ont pas le même être » : les diverses *espèces*, dans le même *genre*, et les divers *individus*, dans la même *espèce*, n'ont jamais le même *être*. Saint Thomas ajoute, appliquant cette doctrine, à la raison de *personne*, dont nous avons parlé à la question 30, que « pareillement, la personne, en Dieu, n'a pas la raison d'universel, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 30, art. 4, *ad 3um*). — D'où il suit, conclut le saint Docteur, que ni les relations prises ensemble ne sont quelque chose de plus grand qu'une seule, ni les Personnes ne sont quelque chose de plus grand, toutes ensemble, qu'une seule d'entre elles, car toute la perfection de la nature divine est en chacune des Personnes divines ». Tout ce qu'il y a de perfection, en Dieu, d'être, de dignité, d'excellence, de vertu, de bonté, s'explique par l'essence divine ou l'être divin. Or, cette essence est unique, et elle se trouve tout entière en chacune des Personnes divines, qui, d'ailleurs, s'identifient toutes avec elle. Puis donc qu'il n'y a rien, en fait de grandeur, en Dieu, hors de l'essence divine, et que cette essence se trouve tout

entière et la même en chacune des Personnes divines, sans d'ailleurs se multiplier et en restant, au contraire, parfaitement une, il s'ensuit manifestement, qu'il n'y aura rien de plus, en fait de perfection, de bonté, de vertu, d'excellence, dans les trois Personnes réunies, qu'il n'y en a dans chacune d'elles prises séparément. — Nous avons là l'explication de l'étonnante parole que nous disait saint Thomas, à la question 30, art. 1er, *ad 4um* : « Le Père, à lui seul, est aussi grand que toute la Trinité ». Et cette doctrine est expressément confirmée par l'autorité même de l'Église. Nous lisons, en effet, dans le IVe concile de Latran : « C'est la même une souveraine réalité, qui, en toute vérité, est le Père, le Fils et le Saint-Esprit, les trois Personnes ensemble, et chacune d'elles » (Denzinger, 358).

Un corollaire à la question de l'égalité de grandeur en Dieu est de savoir si nous pouvons dire que le Fils est dans le Père et que le Père est dans le Fils; ou, d'une façon plus générale, que les Personnes divines sont l'une dans l'autre.

C'est l'objet de l'article suivant.

Article V.

Si le Fils est dans le Père et le Père dans le Fils?

Trois objections veulent prouver que « le Fils n'est pas dans le Père, et, inversement, le Père dans le Fils ». — La première rappelle qu'« Aristote, au IVe livre des *Physiques* (ch. III, n. 1; de saint Thomas, leç. 4), indique huit modes dont une chose peut être en une autre ». Ces huit modes sont les suivants : comme le doigt est dans la main, ou, plus généralement, toute partie dans son tout; comme le tout est dans ses parties; comme l'homme est dans l'animal, ou, plus généralement, toute espèce dans son genre; comme le genre est dans l'espèce; comme la santé est dans les humeurs, ou, généralement, toute autre forme dans sa matière ou dans son sujet; comme les affaires d'un royaume sont dans le chef de ce royaume, ou, généralement,

comme la chose mue est dans ce qui la meut; comme l'aimant est dans l'aimé; comme le contenu dans le contenant. Or, de ces huit modes, il n'en est aucun qui puisse expliquer que le Fils est dans le Père et, inversement, le Père dans le Fils, comme il est aisé de s'en convaincre en les parcourant successivement ». [Nous voyons, par cette allusion de saint Thomas au texte des *Physiques*, qu'il ne cite pas ici, et qu'il suppose connu de ses lecteurs, combien, en effet, il importe, pour bien entendre la *Somme théologique*, de posséder à fond la doctrine philosophique d'Aristote]. « Donc, conclut l'objection, le Fils n'est pas dans le Père ni le Père dans le Fils ». — La seconde objection observe que « rien de ce qui est sorti d'un autre n'est en lui. Or, le Fils, de toute éternité, est sorti du Père, selon cette parole du prophète Michée, ch. v (v. 2) : *Sa sortie est dès le commencement, depuis les jours de l'éternité*. Donc le Fils n'est pas dans le Père ». — La troisième objection fait remarquer que « si l'on a des êtres qui s'opposent, l'un n'est pas dans l'autre. Or, le Père et le Fils s'opposent d'une opposition relative. Donc, ils ne sont pas l'un dans l'autre ».

L'argument *sed contra* est le mot du Christ en saint Jean, ch. XIV, v. 10 : *Je suis en mon Père et le Père est en moi*. — La même expression se retrouve plusieurs fois sur les lèvres de Jésus, dans l'évangile de saint Jean [Cf. ch. x, v. 38; ch. XVII, v. 21]. Saint Jean lui-même, parlant du « Fils unique », dit qu' « Il est dans le sein du Père », ch. I, v. 18. — Au sujet de l'Esprit-Saint, nous avons le mot de saint Paul, dans sa Ire Épître *aux Corinthiens*, ch. II, v. 11 : *Qui d'entre les hommes connaît ce qui se passe dans l'homme, si ce n'est l'esprit de l'homme qui est en lui? De même, personne ne connaît ce qui est en Dieu, si ce n'est l'Esprit de Dieu.*

Au corps de l'article, saint Thomas nous rappelle que « dans le Père et dans le Fils », et ce que nous disons du Père et du Fils se doit dire aussi de l'Esprit-Saint, « nous pouvons distinguer trois choses : l'essence, la relation et l'origine. Or, selon chacune de ces trois considérations, le Fils est dans le Père, et, inversement », le Père est dans le Fils. — « D'abord, au point de vue de l'essence. Il est certain, en effet, que le Père est son

essence. Or, il communique son essence au Fils, sans transmutation aucune. Puis donc que l'essence du Père est dans le Fils » et que le Père est son essence, « il s'ensuit que le Père est dans le Fils ; et, semblablement, le Fils étant son essence, il s'ensuit qu'Il est dans le Père, en qui son essence se trouve ». Cette raison est péremptoire. Saint Thomas l'appuie d'un beau texte de saint Hilaire, dans son livre Ve *de la Trinité* (n. 37, 38) : *Dieu, qui est immuable, suit, pour ainsi dire, sa nature, engendrant un Dieu immuable. Et nous concevons donc, en Lui, la nature divine subsistante, puisque c'est Dieu qui se trouve en Dieu.* — « Une seconde raison se tire des relations : il est manifeste, en effet, que, dans toute opposition relative, les deux termes » s'appellent l'un l'autre et « sont l'un dans le concept de l'autre » ; impossible d'avoir le concept de *père* sans le concept de *fils* : l'un est inséparable de l'autre. Et, sans doute, comme on l'a fait remarquer, et saint Thomas répond lui-même à cette objection, dans l'*ad 3um* que nous allons voir, l'inclusion des deux termes d'une relation ne fait pas que ces deux termes, *en tant que tels*, soient *réellement* l'un dans l'autre ; ils s'opposent plutôt et se font vis-à-vis. Mais si, de par ailleurs, les deux termes sont l'un dans l'autre, en raison, non pas de leur être *relatif*, mais de leur essence commune et identique, comme c'est, exclusivement, le cas, en Dieu, pour les Personnes divines, il s'ensuit qu'en même temps que l'inclusion *logique* essentielle aux termes de toute relation, nous aurons aussi l'inclusion réelle. On voit donc que cette seconde raison suppose la première et y ajoute simplement un lustre nouveau, tiré du concept ou de la nature de la relation. — Il en faut dire autant de « la troisième raison » qui « se tire du côté de l'origine. Ici encore, il est manifeste que la procession du verbe intellectuel ne se termine pas au dehors, mais demeure en celui qui le profère ; et, pareillement, ce qui est exprimé dans le verbe s'y trouve contenu ». Puis donc, nous l'avons dit, que le Fils procède par mode de Verbe, Il demeure en son Père qui le profère et Il contient en Lui le Père qu'Il exprime. Cette troisième raison, pour être parfaite, se doit entendre, comme la seconde, non pas d'après ce qui se passe parmi nous, mais selon qu'il en est en Dieu ; et, ainsi

entendue, elle est, elle aussi, éblouissante de clarté [Cf. ce que nous avons dit, à ce sujet, lorsque nous avons traité de la génération du Verbe, q. 27, art. 2, 3]. — Saint Thomas remarque, en finissant, que « les mêmes raisons valent pour l'Esprit-Saint ».

L'*ad primum* déclare, à nouveau, et comme nous l'avions déjà fait, à propos d'une objection analogue, à l'*ad 1um* de l'article 2, que « ce qui se trouve dans la créature ne suffit pas à représenter ce qui est le propre de Dieu. Et donc, nous accorderons qu'il n'est aucun des modes assignés par Aristote qui puisse expliquer comment le Fils est dans le Père, et, inversement, le Père dans le Fils. Pourtant, ajoute saint Thomas, il est un de ces modes qui en approche le plus; et c'est celui d'après lequel ce qui émane d'un principe est dit être dans ce principe, sauf qu'il manquera toujours, parmi les créatures, l'unité d'essence entre ce qui émane et le principe d'où il émane ».

L'*ad secundum* explique que « cette *sortie* du Fils par rapport au Père se doit entendre à la manière de la procession intérieure, comme le verbe sort du cœur et y demeure. Et voilà pourquoi cette *sortie*, en Dieu, s'entend de la seule distinction des relations, nullement au sens d'une distance essentielle quelconque » : l'essence est la même en Celui qui émane et en Celui d'où il émane; toute la différence est que l'un émane et que l'autre en est le principe.

L'*ad tertium* répond que « le Père et le Fils s'opposent dans l'ordre des relations, nullement dans l'ordre de l'essence ». Or, c'est par ce dernier trait que nous les disons être *réellement* l'un dans l'autre. Ce qui n'empêche pas que nous ne les disions aussi l'un dans l'autre, au point de vue de la relation; mais dans l'ordre logique, puisque « dans toute opposition relative, les deux termes s'incluent l'un l'autre, ainsi qu'il a été dit » (au corps de l'article). Nous avions déjà souligné l'importance de ces remarques, à propos de la seconde raison donnée au corps de l'article.

Nous savons maintenant comment nous devons admettre la *compénétration* des Personnes divines. Elle s'explique par la

communauté de la même nature divine, qui, tout en restant parfaitement une et identique, se retrouve en chacune des trois Personnes divines, dont la raison propre, d'ailleurs, exige et inclut, pour chacune d'elles, la raison propre des autres, avec ceci encore, que le caractère même de leur origine demande et accuse cette parfaite immanence de l'une dans l'autre. — Après l'égalité de durée et l'égalité de grandeur, il ne nous reste plus à examiner que l'égalité de puissance.

C'est l'objet de l'article suivant.

Article VI.

Si le Fils est égal au Père en puissance ?

Nous devons faire de nouveau, ici, la remarque déjà faite plusieurs fois au cours de cette question. Bien que saint Thomas ne s'enquière expressément que du Fils, il s'agit aussi de l'Esprit-Saint. Que si le saint Docteur mentionne plus spécialement le Fils, c'est à cause des difficultés particulières soulevées à son sujet. — Trois objections, où nous trouvons résumées toutes celles que faisaient les ariens, veulent prouver que « le Fils n'est pas égal au Père, en puissance ». — La première cite la parole du Christ, en saint Jean, ch. v, v. 19, déclarant que « *le Fils ne peut rien faire de Lui-même, mais seulement ce qu'Il voit que le Père fait.* Or, le Père peut agir de Lui-même. Donc le Père est plus grand que le Fils, en fait de puissance ». — La seconde objection fait remarquer qu' « il y a plus de puissance en celui qui commande et enseigne, qu'en celui qui obéit et écoute. Or, le Père commande au Fils, selon cette parole du Christ, en saint Jean, ch. XIV (v. 31) : *ainsi que le Père m'a marqué, ainsi je fais.* De même, le Père enseigne le Fils, selon cette autre parole, que nous lisons en saint Jean, ch. v (v. 20) : *le Père aime le Fils et Il lui montre tout ce qu'Il fait.* Pareillement, le Fils écoute, comme nous le voyons par ce mot, en saint Jean, ch. v (v. 30) : *ainsi que j'entends, je juge.* Le Père est donc d'une plus grande puissance que le Fils ». — La troisième objection,

très subtile, note que « c'est une propriété de la toute-puissance du Père de pouvoir engendrer un Fils égal à Lui. Saint Augustin dit, en effet, dans son IIIe livre *contre Maximin* (ou liv. II, ch. VII) : *s'Il n'a pas pu engendrer quelqu'un qui lui soit égal, où est sa toute-puissance ?* Or, le Fils ne peut pas engendrer un autre Fils, ainsi que nous l'avons montré plus haut (q. 41, art. 6, *ad 1um*, *ad 2um*). Donc le Fils ne peut pas tout ce qui est du ressort de la toute-puissance dans le Père ».

L'argument *sed contra* est le mot décisif de Jésus-Christ en saint Jean, ch. V, v. 19 : *Tout ce que le Père fait, cela, le Fils, aussi, le fait semblablement.* Et, comme le fait remarquer ici le P. Janssens, ce texte si décisif n'est que la suite du texte cité dans la première objection. Par où l'on voit avec quelle plénitude saint Jean a pénétré l'enseignement du Christ sur Lui-même, marquant, d'une part, que tout ce qu'Il a, son être, sa puissance, son agir, lui vient du Père, et que, d'autre part, Il a tout ce que le Père a, le même être, la même puissance, le même agir. — L'autorité de l'Église est intervenue sur cette question et ne laisse aucun doute au sujet de la parfaite égalité, dans la puissance, des Personnes divines. Nous lisons dans le symbole qui porte le nom de saint Athanase : *Tout-puissant est le Père, tout-puissant est le Fils, tout-puissant est le Saint-Esprit.* Le IVe concile de Latran déclare aussi que « le Père qui engendre, le Fils qui naît, l'Esprit-Saint qui procède, sont consubstantiels, et coégaux, et co-tout-puissants, et coéternels » (Denzinger, nº 355).

Au corps de l'article, saint Thomas répond qu' « il est nécessaire de dire que le Fils est égal au Père, en fait de puissance. C'est qu'en effet, prouve saint Thomas, la puissance d'agir suit la perfection de la nature ; et nous voyons, réellement, parmi les créatures, que plus un être est parfait dans sa nature, plus il a de vertu pour agir. Or, nous avons montré plus haut (art. 4), que la raison même de la paternité et de la filiation divines exigeait que le Fils soit égal au Père en grandeur, c'est-à-dire, au point de vue de la perfection de la nature. Il s'ensuit de toute nécessité que le Fils est égal au Père dans la puissance. — Et la même raison, ajoute saint Thomas, vaut pour l'Esprit-Saint, relative-

ment au Père et au Fils » : Il a, nous le savons, la même nature et, partant, la même perfection qui est dans le Père et dans le Fils; et donc, aussi, la même puissance. — C'est toujours la même raison qui domine toute cette question de l'égalité des Personnes divines entre elles : la communauté de la nature divine toujours une et identique. Pour n'avoir pas pris garde à cette raison, Abélard s'était grossièrement trompé, voulant faire de la Toute-Puissance une propriété du Père (Cf *Patrologie latine*, t. CLXXXII, col. 1054).

L'*ad primum* explique le texte cité dans la première objection, en le rapprochant de ce qui en est la suite, comme nous l'avons vu à l'argument *sed contra*. « *Lorsqu'il est dit que le Fils ne peut rien faire de Lui-même*, ce n'est pas pour enlever au Fils quelque puissance qui serait dans le Père, puisqu'il est ajouté, tout de suite après, que *tout ce que le Père fait, cela, le Fils, aussi, le fait semblablement*. C'est pour montrer que le Fils tient du Père sa puissance, comme Il tient de Lui sa nature. Aussi bien, saint Hilaire, au ch. IX *de la Trinité* (n. 48), a-t-il pu dire : *L'unité de la nature divine est de telle sorte que le Fils, bien qu'Il agisse par Lui-même, n'agit pourtant pas de Lui-même* ». — Nous voyons, par cette réponse, combien téméraire et désastreuse est la prétention des critiques qui veulent interpréter les textes bibliques sans tenir aucun compte de la théologie ; bien plus, avec le secret espoir, trop souvent, de montrer, par les textes, que la spéculation théologique est une chimère. Aussi bien aboutissent-ils — et c'était fatal — à trouver partout des contradictions, dans le texte biblique, parce qu'ils se sont privés de la seule lumière qui devait leur en faire voir l'harmonie.

L'*ad secundum* donne une double réponse. — La première consiste à dire que « dans la *démonstration* du Père et l'*audition* du Fils, nous devons entendre seulement que le Père communique au Fils sa science comme Il lui communique son essence. Et l'on peut ramener au même ce qui est dit du mandat du Père, l'entendant en ce sens que le Père, de toute éternité, lui donne la science et la volonté d'agir, en l'engendrant. — On peut aussi, et préférablement encore, rapporter tout cela au

Christ » en tant qu'homme ou « en raison de sa nature humaine ».

L'*ad tertium* rappelle l'*ad secundum* de l'article 4 et l'article 5 de la question précédente. C'est la même réponse. « De même, nous redit ici saint Thomas, que la même essence, qui, dans le Père, est paternité, dans le Fils est filiation ; pareillement, c'est la même puissance qui fait que le Père engendre et que le Fils est engendré. Et l'on voit donc que tout ce que peut le Père, le Fils le peut aussi. Il ne s'ensuit pourtant pas qu'Il puisse engendrer ; car, conclure ainsi, serait passer de la substance à la relation » : le mot *puissance*, en effet, est un terme absolu, ou d'essence ; tandis que « le mot *engendrer* est un terme de relation, en Dieu. Le Fils a donc la même puissance que le Père, mais avec une autre relation. Car le Père l'a comme Celui qui donne, et le Fils l'a comme Celui qui reçoit » ; mais Celui qui donne n'a pas plus que Celui qui reçoit, puisque c'est identiquement la même chose qui est dans les deux. « Or, précisément, quand nous disons que le Père peut engendrer, nous voulons signifier que la puissance est en Lui comme en Celui qui donne ; et quand nous disons que le Fils peut être engendré, nous voulons signifier que la puissance est en Lui comme en Celui qui reçoit ».

Les trois Personnes divines sont, entre elles, d'une parfaite et absolue égalité : égales en durée, égales en grandeur ou en perfection, égales en puissance. La seule chose qui marque leur différence, sans nuire, en rien, d'ailleurs, à leur parfaite égalité, c'est leur ordre d'origine, en ce sens que tout ce qui est dans le Fils, et qui est précisément et adéquatement cela même qui est dans le Père, lui vient du Père ; et tout ce qui est dans le Saint-Esprit, qui est cela même qui est dans le Père et dans le Fils, lui vient du Père et du Fils. « Dans ce qui procède de Lui, le Père voit et aime une beauté égale à Lui-même, une beauté infinie, splendeur suprême de l'ordre dans la suprême égalité des perfections. Ne craignons pas d'exalter la gloire du Fils, elle rejaillit sur son Père ; ne craignons pas d'exalter la gloire de l'Esprit-Saint, elle revient tout entière à ses principes. Père, Fils,

Esprit-Saint sont égaux en toutes choses. Aucun d'eux ne précède les autres dans l'éternité, aucun d'eux ne surpasse les autres en grandeur et en puissance. Cependant c'est une hiérarchie où les origines sont subordonnées aux principes, les missions aux origines. Egalité sans confusion, hiérarchie sans dépendance, le plus bel ordre qui se puisse concevoir dans une société, la plus belle société qui se puisse concevoir dans l'unité. — O merveilleuse beauté! » P. Monsabré, Conf. de Notre-Dame, carême de 1874, conf. 10.

Il ne nous reste plus à contempler que le dernier trait de cette divine beauté; et c'est celui des missions divines.

QUESTION XLIII.

DE LA MISSION DES PERSONNES DIVINES.

Cette question comprend huit articles :

1° S'il convient à quelque Personne divine d'être envoyée ?
2° Si la mission est éternelle, ou seulement temporelle ?
3° En raison de quoi une Personne divine est envoyée d'une mission invisible ?
4° Si c'est à chacune des Personnes divines qu'il convient d'être envoyée ?
5° Si le Fils est envoyé d'une mission invisible, comme le Saint-Esprit ?
6° A qui est faite la mission invisible ?
7° De la mission visible.
8° Si une Personne peut s'envoyer elle-même de la mission visible ou invisible ?

Il suffit de lire l'énoncé de ces articles pour voir l'importance de la question que nous abordons. Elle forme comme le trait d'union entre les mystères de la vie féconde en Dieu et les manifestations de cette vie au dehors, notamment dans l'ordre surnaturel et pour l'exaltation de la créature raisonnable. En étudiant cette question, nous poserons, en quelque sorte, les jalons de toutes les questions que nous aurons à étudier dans la suite. — Des huit articles qui la composent, les septs premiers traitent de la mission d'une ou de plusieurs Personnes divines, en tant que cette mission provient d'une autre Personne divine; le huitième examine si une Personne divine se peut envoyer elle-même. — D'abord, de la mission faite par une autre. Les deux premiers articles s'occupent de cette mission en général; les cinq autres, de cette mission en particulier : mission invisible, d'abord (art. 3-6); mission visible, ensuite (art. 7). — La mission en général : premièrement, quant à sa possibilité (art. 1); secondement, quant au moment (art. 2). — D'abord, la possibilité. Une Personne divine peut-elle être envoyée ?

C'est l'objet de l'article qui suit :

Article Premier.

S'il convient à quelque Personne divine d'être envoyée?

Trois objections veulent prouver qu' « il ne convient pas à une Personne divine d'être envoyée ». — La première arguë de ce que « celui qui est envoyé est inférieur à celui qui l'envoie » : il reçoit, en effet, de lui un ordre ou un conseil; et d'être commandé ou conseillé par quelqu'un est manifestement un signe d'infériorité. « Puis donc que parmi les Personnes divines l'une n'est pas inférieure aux autres, il s'ensuit qu'on ne saurait parler d'envoi ou de mission, à leur sujet ». — La seconde objection remarque que « tout ce qui est envoyé se sépare de celui qui envoie. Aussi bien, saint Jérôme, dans son livre sur Ezéchiel (au sujet du chap. XVI, v. 53, 54), dit que *ce qui est conjoint et uni dans un même corps, ne peut pas être envoyé*. Or, quand il s'agit des Personnes divines, *il n'y a pas de séparation possible*, ainsi que s'exprime saint Hilaire dans son traité *de la Trinité*, liv. VII, n. 39). Par conséquent, « une Personne divine ne peut pas être envoyée par l'autre ». — La troisième objection arguë de la mission que nous constatons dans le monde des corps : « quiconque est envoyé, part d'un lieu et va en un autre lieu où il se trouve nouvellement. Or, ceci ne peut pas convenir à une Personne divine, puisqu'elles sont partout. Il s'ensuit que les Personnes divines ne peuvent pas être envoyées ».

L'argument *sed contra* apporte le texte de Notre-Seigneur en saint Jean, ch. VIII, v. 16, où il est dit : *Je ne suis pas seul, mais Moi et Celui qui m'a envoyé, le Père*. Ce texte est formel; et on en trouve une foule d'autres, en saint Jean, où la même vérité est exprimée.

Au corps de l'article, saint Thomas commence par analyser le concept de *mission*. Il nous avertit que « dans le concept de *mission* se trouvent deux choses : d'abord, le rapport de celui qui est envoyé à celui qui l'envoie; et ensuite, le rapport de celui qui est envoyé au terme où on l'envoie. — Par cela qu'un être est envoyé, il est manifeste que l'être envoyé procède en quelque

façon de celui qui l'envoie : soit par mode de commandement, à la manière dont le maître envoie son serviteur ; soit par mode de conseil, comme si l'on disait que le conseiller envoie le roi à la guerre ; soit par mode d'origine, comme quand on dit que l'arbre envoie ou pousse sa fleur. — Il y a aussi le rapport au terme où on l'envoie, en telle sorte que d'une certaine manière il commence d'être là : soit qu'auparavant il n'y fût en aucune manière ; soit qu'il commence d'y être d'une manière qui n'est pas celle dont il y était auparavant ». — Une fois expliqué ce concept de la *mission*, saint Thomas, appliquant cette doctrine à la question actuelle, conclut : « La mission » ou le fait d'être envoyée « pourra donc convenir à une Personne divine, selon qu'elle inclut, d'une part, la procession d'origine par rapport à celui qui envoie, et selon que, d'autre part, elle implique un nouveau mode d'être en un autre. C'est ainsi que le Fils est dit être envoyé dans le monde par son Père, en tant qu'Il a commencé d'être dans le monde par la chair qu'Il s'était unie ; — et pourtant, auparavant *Il était dans le monde*, ainsi que le marque saint Jean » en son sublime prologue, ch. 1, v. 10. — En précisant le concept de *mission*, saint Thomas a projeté sur toute la question de la mission des Personnes divines une lumière qui nous permettra, sans peine, de résoudre toutes les difficultés.

L'*ad primum* observe que « la mission entraîne l'infériorité en celui qui est envoyé, selon qu'elle implique, par rapport au principe qui envoie, la procession par voie de commandement ou de conseil ; car celui qui commande est plus grand », plus puissant, « et celui qui conseille est plus sage. Mais, en Dieu, la mission n'entraîne que la procession d'origine, qui ne nuit en rien à l'égalité » des divines Personnes, « ainsi qu'il a été dit plus haut » (q. 42, art. 4, 6).

L'*ad secundum* répond que « s'il s'agit d'une chose qui est envoyée de telle sorte qu'elle commence d'être où auparavant elle n'était pas du tout, on a une mission qui suppose le mouvement local ; d'où il suit qu'elle est séparée, par le lieu, de celui qui l'envoie. Mais il n'en est pas ainsi dans la mission de la Personne divine. La Personne divine, en effet, ni ne commence d'être où auparavant elle n'aurait pas été, ni ne cesse d'être où elle

était auparavant. Il n'y a donc pas à parler de séparation en une telle mission. La seule chose qui soit, c'est la distinction d'origine ».

L'*ad tertium* fait observer que « l'objection porte sur la mission qui suppose le mouvement local; et cette mission ne se trouve aucunement en Dieu ».

Le fait d'être envoyée peut convenir à une Personne divine, selon que telle Personne procède de telle autre, et selon qu'elle peut commencer d'être, en un autre, d'une manière nouvelle, distincte de la manière dont elle était auparavant. — Mais, de quel moment dater cette mission? Est-ce de toute éternité, ou seulement dans le temps, qu'il peut convenir à une Personne divine d'être envoyée?

Saint Thomas va examiner cette question à l'article suivant.

Article II.

Si la mission est éternelle, ou seulement temporelle?

Trois objections veulent prouver que « la mission peut être éternelle ». — La première est une parole de « saint Grégoire » (dans son Homélie XXVI *sur l'Évangile*) qui « dit : *Par où Il est engendré, le Fils est envoyé*. Puis donc que la génération du Fils est éternelle, sa mission doit l'être aussi ». — La seconde objection arguë de ce fait que « tout être à qui convient une chose dans le temps change. Or, la Personne divine ne change pas. Donc, la mission de la Personne divine ne peut pas être dans le temps, mais elle doit être éternelle ». — La troisième objection rappelle que « la mission implique la procession. Si donc la procession des Personnes divines est éternelle, pourquoi la mission ne le serait-elle pas? »

L'argument *sed contra* est la parole de saint Paul « *aux Galates*, ch. IV (v. 4) : *Lorsque fut venue la plénitude du temps, Dieu envoya son Fils* ». — Nous voyons, par ce texte, que la mission du Fils de Dieu est subordonnée au temps; elle n'est donc pas éternelle.

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit qu' « en ce qui touche à l'origine des Personnes divines » et parmi les termes qui l'expriment ou s'y rattachent, « il y a une certaine différence à considérer. Les uns n'impliquent dans leur signification que le seul rapport au principe : ainsi la *procession* et la *sortie*. D'autres, avec le rapport au principe, déterminent le terme de la procession. Parmi ces derniers, il en est qui déterminent le terme éternel; et tels sont les mots de *génération* et de *spiration :* la génération, en effet, est la procession d'une Personne divine en la nature divine ; et la spiration, à la prendre au sens passif, implique la procession de l'Amour subsistant. Il en est d'autres qui, avec le rapport au principe, impliquent le terme temporel ; et tels sont les mots de *mission* et de *dation* ou donation : c'est qu'en effet une chose est envoyée pour qu'elle soit quelque part, et elle est donnée pour qu'on la possède ; or, qu'une Personne divine soit possédée par la créature, ou qu'elle y ait un nouveau mode d'être, c'est quelque chose de temporel. — Il suit de là que la *mission* et la *dation*, en Dieu, ne se disent que dans le temps ; la *génération* et la *spiration* ne se disent que dans l'éternité ; quant à la *procession* et à la *sortie* » ou à la naissance, « on les dira, en Dieu, et du temps et de l'éternité : c'est ainsi que le Fils procède éternellement à l'effet d'être Dieu ; Il procède aussi dans le temps, à l'effet d'être homme, selon la mission visible, ou à l'effet d'être dans l'homme, selon la mission invisible », ainsi que nous allons l'expliquer bientôt. — On aura remarqué la précision et l'importance des distinctions données ici par saint Thomas, et la netteté de ses conclusions en ce qui est du langage théologique.

L'*ad primum* explique la parole de saint Grégoire. C'est pour l'avoir mal comprise que Suarez et Petau ont dénaturé le vrai concept de *mission*, comme le leur reproche le P. Janssens (dans son commentaire sur l'article précédent). Ils ont voulu qu'à la *mission* la seule procession suffise. C'est mal entendre la parole de saint Grégoire. Saint Thomas a été bien mieux inspiré en disant que « saint Grégoire parle de la génération temporelle du Fils, selon qu'Il est engendré, non de son Père, mais de sa Mère ; — ou », si l'on veut entendre ce texte de la génération

éternelle, il signifie que « par cela même qu'Il est engendré de toute éternité, le Fils a de pouvoir être envoyé ».

L'*ad secundum* applique à la question actuelle la grande doctrine qui domine tous les rapports de Dieu à la créature. « Qu'une Personne divine soit d'une nouvelle manière quelque part, ou qu'elle soit possédée par quelqu'un, dans le temps, cela ne tient pas à un changement du côté de la divine Personne ; c'est parce que la créature change. C'est ainsi, du reste, que nous disons de Dieu, dans le temps, qu'Il est Maître ou Seigneur, en raison du changement de la créature ». La créature est, alors qu'elle n'était pas ; et c'est cela qui motive la nouvelle appellation que nous donnons à Dieu et qui ne lui convient, en effet, qu'en raison de la créature.

L'*ad tertium* fait observer que « la mission n'implique pas seulement la procession émanant d'un principe ; elle détermine aussi le terme temporel de la procession ». Les deux éléments sont essentiels à la mission. La procession n'y suffit pas. Il faut, de toute nécessité, un terme temporel. « Et voilà pourquoi la mission ne peut être que dans le temps ». — « On peut dire aussi », et c'est un autre aspect de la même réponse, « que la mission inclut la procession éternelle et ajoute quelque chose, savoir : un effet temporel. C'est qu'en effet, le rapport de la Personne divine à son principe ne doit être tenu que comme éternel. Et voilà pourquoi, si l'on parle d'une double procession, l'une éternelle et l'autre temporelle, ce n'est pas que le rapport de principe soit double » : il demeure unique ; « mais la dualité vient du double terme temporel et éternel ». — Les deux aspects de la réponse que vient de nous faire saint Thomas se distinguent en ceci, que le premier semble élargir davantage le concept de *procession* et y faire rentrer, en quelque sorte, le terme auquel elle aboutit ; le second, au contraire, semble restreindre le concept de procession et le limiter à la seule procession éternelle, en raison de l'unité de rapport au principe de la procession. On parlera, cependant, même avec cette seconde explication, d'une dualité de procession, mais ce sera, uniquement, en raison d'un nouvel effet qui s'ajoute à l'unique procession éternelle. Dans la première explication, ainsi que le note Cajétan, il

semblerait qu'en raison du nouveau terme auquel elle aboutit, la procession se dédouble, même du côté du principe : le Père, par exemple, aurait une certaine nouvelle raison de principe, selon qu'Il envoie son Fils dans le monde par l'Incarnation. Dans la seconde, il n'y a, absolument, qu'une seule raison de principe, qui est celle de la procession éternelle, mais avec un double effet : l'un éternel et l'autre temporel.

Le vrai concept de la *mission*, quand on l'applique à une Personne divine, entraîne, pour cette Personne divine, en même temps que sa procession éternelle du Principe d'où elle émane, un effet d'ordre temporel la faisant être à nouveau dans la créature. D'où il suit qu'il n'y a jamais de mission, pour une Personne divine, que dans le temps. — Après avoir considéré la mission des Personnes divines d'une façon générale, nous devons maintenant la considérer en particulier. Et parce que la mission des Personnes divines peut être double, l'une visible et l'autre invisible, nous allons examiner, d'abord, ce qui a trait à la mission invisible (art. 3-6); nous étudierons ensuite ce qui concerne la mission visible (art. 7). — Pour ce qui est de la mission invisible, trois questions se posent : premièrement, en quoi consiste cette mission (art. 3); secondement, à quelles Personnes elle convient (art. 4-5); troisièmement, en qui elle se termine (art. 6). — D'abord, en quoi elle consiste. Est-ce seulement en raison de la grâce habituelle que nous devons parler de cette sorte de mission?

Saint Thomas nous va répondre à l'article suivant.

Article III.

Si la mission invisible d'une Personne divine n'est qu'en raison du don de la grâce sanctifiante ?

Nous avons ici quatre objections. Elles veulent prouver que « la mission invisible de la Personne divine n'est pas seulement qu'en raison du don de la grâce sanctifiante ». — La première objection arguë de ce que « pour la Personne divine, être envoyée c'est être donnée. Si donc la Personne divine n'est envoyée

qu'en raison des dons de la grâce sanctifiante, ce n'est pas elle-même qui sera donnée mais seulement ses dons. Et cela même est l'erreur de ceux qui disent que l'Esprit-Saint n'est pas donné, mais seulement ses dons ». — La seconde objection remarque que « cette expression *en raison de* indique un certain rapport de causalité. Or, c'est la Personne divine qui est cause qu'on a le don de la grâce sanctifiante, et non pas inversement, selon cette parole de l'Épître *aux Romains*, ch. v (v. 5) : *la charité de Dieu est répandue dans nos cœurs par l'Esprit-Saint qui nous a été donné*. Il n'est donc pas à propos de dire que la Personne divine est envoyée en raison des dons de la grâce sanctifiante ». — La troisième objection cite une parole de « saint Augustin, au IVe livre *de la Trinité* (ch. xx), où il est « dit que *le Fils, quand Il est perçu par l'intelligence, dans le temps, est dit envoyé*. Or, le Fils n'est pas seulement connu par la grâce sanctifiante; Il l'est aussi par les grâces gratuites, telles que la foi ou la science. Il s'ensuit que ce n'est pas seulement en raison de la grâce sanctifiante, que la Personne divine est envoyée ». — La quatrième objection insiste dans le même sens. Elle se réfère à « Raban » Maur qui « dit (dans ses annotations sur les Épîtres de saint Paul, liv. XI, au sujet de la Ire Épître *aux Corinthiens*, ch. xii, v. 11) que l'Esprit-Saint a été donné aux Apôtres pour qu'ils opèrent des miracles. Or, ceci n'est pas le don de la grâce sanctifiante; c'est une grâce gratuite. Il s'ensuit que ce n'est pas seulement en raison de la grâce sanctifiante que la Personne divine est donnée ».

L'argument *sed contra* est une parole de « saint Augustin, dans son livre IIIe *de la Trinité* » (ch. xxvii) où il « dit que l'*Esprit-Saint procède*, dans le temps, *pour sanctifier la créature*. Or, la mission est précisément la procession temporelle. Puis donc que la sanctification de la créature ne se fait que par la grâce sanctifiante, il s'ensuit que la mission de la Personne divine n'est que par la grâce sanctifiante ».

Au corps de l'article, saint Thomas commence par nous rappeler ce qu'est, pour une Personne divine, le fait d'être envoyée et le fait d'être donnée. « Il convient à la divine Personne d'être envoyée, selon qu'elle existe d'une nouvelle manière dans

la créature ; et il lui convient d'être donnée, selon qu'elle est possédée par quelqu'un. Or, poursuit saint Thomas, soit l'une soit l'autre de ces deux choses ne peuvent être qu'en raison de la grâce sanctifiante. — Il est, en effet, une manière commune dont Dieu est en toutes choses par son essence, par sa puissance et par sa présence, à titre de cause dans les effets qui participent sa bonté. Mais au dessus de ce mode commun, il est un mode spécial qui convient à la nature raisonnable, en qui Dieu est dit se trouver comme l'objet connu est en celui qui connaît et l'objet aimé en celui qui aime. Et parce que, en connaissant et en aimant, la créature raisonnable atteint, par son opération, jusqu'à Dieu Lui-même, selon ce mode spécial Dieu n'est pas seulement dit se trouver dans la créature raisonnable, mais encore habiter en elle comme dans son temple. Par où l'on voit qu'aucun autre effet ne peut expliquer que Dieu soit d'une nouvelle manière dans la créature raisonnable, si ce n'est la grâce sanctifiante. C'est donc en raison de la seule grâce sanctifiante que la Personne divine est envoyée et qu'elle procède temporellement ».

Par son action ordinaire qui lui fait administrer le monde de la création, sans en excepter la créature raisonnable laissée dans l'ordre naturel, Dieu est déjà et toujours en toute créature. C'est le mode commun que nous rappelle ici saint Thomas, et qu'il nous avait expliqué à l'article 3 de la question 8. Il agit dans la créature, la conservant dans l'être qu'Il lui a donné et la mouvant à sa fin selon que sa nature le demande. C'est ainsi qu'Il donne à la créature raisonnable de le connaître et de l'aimer, ce qui est à elle sa fin propre, mais dans l'ordre naturel. Et ceci ne constitue pas un mode spécial distinct du mode général dont Dieu est, par son action en même temps que par son être, en toute créature. Le mode spécial intervient lorsque Dieu agit dans la créature raisonnable pour y produire un effet qui n'est plus du même ordre que les effets d'ordre naturel. Et cet effet consiste précisément à élever la créature raisonnable au dessus d'elle-même, au dessus de l'ordre créé ou naturel, et à faire qu'elle *soit* quelque chose de nouveau, d'où procéderont des opérations nouvelles qui lui feront atteindre Dieu non plus seulement

comme Principe et Fin de l'ordre naturel, mais comme source et objet de béatitude ou de vie éternelle. Or, ceci n'est que par la grâce, et non par une grâce quelconque, mais par la seule grâce sanctifiante, qui donne à la créature raisonnable une seconde nature et la fait agir conformément à cette seconde nature.

Saint Thomas a précisé d'un mot cette différence entre la manière commune dont Dieu est en toute créature par sa présence, par sa puissance, par son essence, et le mode spécial dont Il est dans la créature raisonnable par sa grâce, quand il nous a dit que la première manière était celle de la cause se trouvant dans les effets qui participent sa bonté, et la seconde celle de l'être connu et aimé en celui qui le connaît et qui l'aime. Il est vrai que même en dehors de la grâce et laissée dans l'ordre naturel, la créature raisonnable peut connaître et aimer Dieu ; mais cette connaissance et cet amour ne sont qu'une participation, dans la créature raisonnable, de la perfection de la première cause se connaissant et s'aimant elle-même ; ce n'est pas, au sens parfait de ce mot, la présence ou l'habitation de l'être aimé en celui qui l'aime. Pour avoir cette présence ou cette habitation, il y faut le caractère d'intimité. L'amour dont il s'agit ici n'est pas un amour quelconque, l'amour de créature à Créateur, ou d'effet à cause ; c'est l'amour d'amitié, l'amour de personne à personne, d'ami à ami. Et cet amour n'existe ni ne peut exister que par la seule grâce sanctifiante. Tant que la créature raisonnable n'est pas revêtue de cette grâce, la charité n'est pas en elle ; et donc la Personne divine ne l'habite pas d'une habitation proprement dite ; Elle n'est pas en elle de cette présence spéciale, qui seule se distingue de la présence commune selon laquelle la Personne divine est dans la créature, la gouvernant dans l'ordre naturel ou même l'attirant et la disposant à la jouissance qui sera le propre de la présence spéciale, mais ne la faisant bénéficier de cette présence spéciale qu'au moment où elle est revêtue de la grâce et de la charité.

Il est donc vrai, comme nous l'a dit saint Thomas, que par cette présence spéciale dont il s'agit, la Personne divine habite dans la créature raisonnable comme dans son temple.

Mais si la grâce sanctifiante est absolument requise pour

expliquer la mission de la Personne divine, elle l'est aussi pour expliquer que la Personne divine nous soit donnée. Nous avons dit, en effet, que tout don est ordonné à la possession. Or, « nous ne sommes dits avoir » ou posséder, « que ce dont nous pouvons user ou jouir librement. Et précisément, ce n'est que par la grâce sanctifiante » ou par la charité, « qu'il nous est donné de pouvoir jouir de la Personne divine ». Par la charité, en effet, qui est un amour d'amitié entre la créature raisonnable et Dieu, la Personne divine se donne à nous pour que nous en fassions à notre gré, si l'on peut s'exprimer de la sorte.

Aussi bien saint Thomas ajoute-t-il, en finissant, que « dans le don de la grâce sanctifiante, c'est l'Esprit-Saint Lui-même qui est possédé et qui habite l'homme. D'où il suit que l'Esprit-Saint Lui-même » en personne, et non pas seulement l'un de ses dons, nous « est donné et envoyé ».

L'*ad primum* reprend ce dernier mot et l'applique à l'objection première, pour montrer qu'en parlant du don de la grâce sanctifiante nous ne tombons pas, ainsi que l'objection le voulait, dans l'erreur de ceux qui excluaient de la donation ou de la mission la Personne de l'Esprit-Saint. « Par le don de la grâce sanctifiante, la créature raisonnable est ornée d'une perfection qui ne va pas seulement à lui permettre d'user librement d'un don créé, mais qui va jusqu'à la faire jouir de la Personne divine. Et voilà pourquoi, si la mission invisible se fait en raison de la grâce sanctifiante, il n'en demeure pas moins que la Personne divine Elle-même est donnée ». La grâce sanctifiante n'est que la condition, mais la condition indispensable, de la présence spéciale de la Personne divine dans la créature raisonnable.

C'est ce que nous dit expressément l'*ad secundum*. « La grâce sanctifiante dispose l'âme à avoir la Personne divine; et c'est ce que nous voulons dire, quand nous disons que l'Esprit-Saint est donné en raison de la grâce sanctifiante. Ce qui n'empêche pas que la grâce sanctifiante elle-même ne soit causée en nous par l'Esprit-Saint. Et c'est là le sens du mot de saint Paul, que *la charité de Dieu a été répandue dans nos cœurs par l'Esprit-Saint* ». L'Esprit-Saint Lui-même cause en nous l'orne-

ment de la grâce et de la charité qui rend notre âme digne de le recevoir.

L'*ad tertium* répond que « s'il est d'autres effets par lesquels le Fils est connu de nous, il n'en est pas d'autres cependant qui le fassent habiter en nous et qui nous donnent de le posséder ». Nous voyons par ce mot que le côté formel de la présence spéciale dont il s'agit ici est, comme nous l'avons dit, l'habitation, en nous, de la Personne divine, non pas seulement à titre d'objet connu ou même d'objet aimé d'un amour imparfait, mais à titre d'hôte et d'ami.

L'*ad quartum* répond à l'objection des miracles. « Le pouvoir des miracles est un signe de la grâce sanctifiante, de même que le don de prophétie et les autres grâces gratuites. Aussi bien, dans la Ire Épître *aux Corinthiens*, ch. XII (v. 7), la grâce gratuite est appelée *une manifestation de l'Esprit*. Si donc l'Esprit-Saint est dit avoir été donné aux Apôtres pour opérer des miracles, c'est que les Apôtres avaient reçu la grâce sanctifiante avec le signe qui la manifestait ». — « Que si », ajoute saint Thomas, et nous verrons plus tard que la chose est possible, « il n'y avait que le signe de la grâce elle-même, l'Esprit-Saint ne serait pas dit, purement et simplement, être donné. Il y faudrait une certaine restriction. C'est ainsi qu'on dirait qu'à un tel est donné l'esprit de prophétie ou l'esprit des miracles, selon qu'il aurait reçu de l'Esprit-Saint le pouvoir de prophétiser ou le pouvoir de faire des miracles ». Nous aurons à parler longuement, plus tard, du caractère et des diverses espèces de ce que nous venons d'appeler ici, avec saint Thomas, les grâces gratuites. Nous verrons aussi leur différence d'avec la grâce sanctifiante. (Cf. Ia 2ae q. III, art. 4, 5.)

Ce qui fait qu'une Personne divine est envoyée ou donnée, c'est, quant à la seconde condition de la mission ou de la donation, tirée du côté du terme auquel elle aboutit, que la créature raisonnable se trouve revêtue ou ornée de la grâce sanctifiante, causée en elle par l'Esprit-Saint, et qui lui permet de jouir de la Personne divine comme on jouit de la présence d'un hôte ou d'un ami. D'un mot, c'est l'*inhabitation*, dans l'âme, de la

Personne divine par la grâce sanctifiante. [Sur cette *habitation de l'Esprit-Saint dans les âmes justes*, cf. le beau livre du R. P. Froget, O. P., publié d'abord en articles dans la *Revue Thomiste*, 1896, 1897, 1898.] — Après avoir déterminé la condition requise, du côté de l'effet créé, pour que nous puissions parler de mission ou de donation, au sujet des Personnes divines, nous devons maintenant nous demander quelles sont les Personnes divines à qui il convient d'être envoyées. Évidemment, il ne saurait y avoir le moindre doute, ni la moindre difficulté, au sujet du Saint-Esprit. C'est donc sur le Père et sur le Fils que se doit concentrer notre attention. Voyons d'abord la question du Père. Elle va faire l'objet de l'article suivant.

Article IV.

S'il convient au Père d'être envoyé ?

Trois objections veulent prouver qu' « il convient aussi au Père d'être envoyé ». — La première arguë de ce qu' « être envoyée, pour une Personne divine, c'est être donnée. Or, le Père se donne Lui-même ; sans cela, en effet, et s'Il ne se donnait pas, nous ne pourrions pas l'avoir et le posséder. Donc il n'y a aucun inconvénient à dire que le Père s'envoie ». — La seconde objection rappelle la doctrine exposée à l'article précédent. Nous avons dit que « la Personne divine est dite envoyée, en raison de son habitation en nous par la grâce. Mais c'est toute la Trinité qui habite en nous par la grâce, selon cette parole » du Christ « en saint Jean, ch. XIV (v. 23) : *Nous viendrons vers lui, et nous établirons chez lui notre demeure.* Il s'ensuit que c'est à chacune des Personnes divines qu'il convient d'être envoyée ». — La troisième objection dit que « tout ce qui convient à l'une des Personnes divines convient à toutes, sauf les notions et les personnes. Or, la mission ne signifie pas l'une des Personnes, ni non plus quelque notion, puisque, nous l'avons dit plus haut (q. 32, art. 3), il n'y a que cinq notions. Par conséquent, il convient à chacune des Personnes divines d'être envoyée ».

L'argument *sed contra* cite un mot de « saint Augustin, dans le IIe livre *de la Trinité* » (ch. v), où il « dit que *seul le Père n'est mentionné nulle part comme étant envoyé* ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous rappelle que « la mission, dans son concept, entraîne l'idée de procession, et en Dieu, la procession d'origine, ainsi qu'il a été dit plus haut (art. 1). Puis donc que le Père ne procède pas d'un autre, il s'ensuit qu'il ne lui convient, en aucune manière, d'être envoyé, mais seulement au Fils et au Saint-Esprit, à qui il convient de venir d'un autre ». L'argument est très simple et péremptoire. Il repose sur le concept même de mission, dont l'un des deux éléments essentiels ne peut, en aucune manière, convenir au Père.

L'*ad primum* accorde que « si le mot *donner* n'emporte que la libérale communication d'une chose, à ce titre le Père se donne Lui-même, en tant qu'Il se communique libéralement à la créature pour qu'elle jouisse de Lui. Mais s'il implique l'autorité de celui qui donne par rapport à ce qui est donné, la chose ainsi entendue, il ne convient d'être donnée, en Dieu, qu'à la Personne qui vient d'un autre, comme il ne convient qu'à elle d'être envoyée ».

L'*ad secundum* dit que « sans doute l'effet de la grâce est causé aussi par le Père, qui habite dans l'âme, par la grâce, comme le Fils et le Saint-Esprit ; mais comme le Père ne vient pas d'un autre, Il n'est pas dit *envoyé* ». Il lui manque l'une des conditions essentielles requises pour qu'il y ait *mission*. « C'est ce que dit saint Augustin, au IVe livre *de la Trinité* (ch. xx), quand il note que *le Père, lorsque dans le temps Il est connu par la créature, n'est pas dit envoyé, parce qu'Il n'a pas de qui Il vienne ou de qui Il procède* ».

L'*ad tertium* observe que « la mission, en tant qu'elle implique la procession par rapport à celui qui envoie, inclut, dans son concept, l'idée de notion, non pas telle notion en particulier », comme la filiation ou la procession, « mais la notion en général, selon que *venir d'un autre* est commun à deux notions », en Dieu : la filiation et la procession, en effet, ont ceci de commun, qu'elles marquent le fait de venir ou d'émaner d'un autre.

Le fait d'être envoyé ne peut, en aucune manière, convenir au Père, en Dieu, parce que l'un des deux éléments essentiels requis pour toute mission est incompatible avec la Personne du Père. — Pouvons-nous dire qu'il convient au Fils? Il ne s'agit, bien entendu, que de la mission invisible; car, pour la mission visible, il ne saurait y avoir le moindre doute, en raison du mystère de l'Incarnation. Cette question de la mission invisible du Fils va former l'objet de l'article suivant.

Article V.

S'il convient au Fils d'être envoyé d'une mission invisible?

Trois objections veulent prouver qu' « il ne convient pas au Fils d'être envoyé d'une mission invisible ». — La première rappelle que « la mission invisible de la Personne divine se fait en raison des dons de la grâce. Or, tous les dons de la grâce appartiennent à l'Esprit-Saint, selon cette parole de la Ire Épître *aux Corinthiens*, ch. XII (v. 11) : *Tous ces dons sont opérés par le seul et même Esprit.* Il n'y a donc, à être envoyé d'une mission invisible, que le seul Esprit-Saint ». — La seconde objection prévient l'hypothèse des dons intellectuels appropriés à la Personne du Fils. « La mission de la Personne divine, observe-t-elle, se fait en raison de la grâce sanctifiante. Or, les dons qui touchent à la perfection de l'intelligence n'appartiennent pas à la grâce sanctifiante, puisqu'ils peuvent être sans la charité, ainsi que nous le voyons par cette parole de la Ire Épître *aux Corinthiens*, ch. XIII (v. 2) : *Quand j'aurais le don de prophétie, que je connaîtrais tous les mystères, et que je posséderais toute science; quand j'aurais même toute la foi, jusqu'à transporter des montagnes, si je n'ai pas la charité, je ne suis rien.* Puis donc que le Fils procède à titre de Verbe de l'intelligence, il semble qu'il ne lui convient pas d'être envoyé d'une mission invisible ». — La troisième objection observe que « la mission de la Personne divine est une certaine procession, ainsi qu'il a été dit plus haut (art. 1, 4). Or, autre est la procession du Fils et autre la proces-

sion de l'Esprit-Saint. Il s'ensuit que autre sera aussi la mission, si tous les deux sont envoyés. Et l'on ne voit pas comment l'une des deux ne sera pas superflue, puisqu'une seule suffit pour la sanctification de la créature ».

L'argument *sed contra* est un beau texte du livre de la *Sagesse*, ch. IX (v. 10), où « il est dit : *Envoyez-la de votre sainte demeure du ciel ; envoyez-la du trône de votre gloire.* Et ce texte s'entend de la divine Sagesse », qui n'est autre que la personne du Verbe ou du Fils.

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle que « par la grâce sanctifiante, toute la Trinité habite en notre âme, selon le mot que nous lisons en saint Jean, ch. XIV (v. 23) : *Nous viendrons vers lui et nous établirons chez lui notre demeure.* Or, pour une Personne divine, être envoyée vers quelqu'un par la grâce invisible, signifie, d'une part, un nouveau mode d'habitation pour cette Personne, et, d'autre part, que cette Personne s'origine d'une autre. Puis donc que soit le Fils, soit le Saint-Esprit habitent dans l'âme par la grâce, et que, de plus, tous les deux ont raison de Personnes qui procèdent, il s'ensuit qu'il convient à l'un et à l'autre d'être envoyés d'une mission invisible. Quant au Père, bien qu'il lui convienne d'habiter en nous par la grâce, Il n'a pas de procéder d'un autre, et, par suite, Il ne peut pas être envoyé », ainsi que nous l'avons dit à l'article précédent.

L'*ad primum* accorde que « tous les dons, en tant que dons, sont attribués à l'Esprit-Saint, parce qu'Il a Lui-même la raison de Premier Don, étant l'Amour » subsistant, « ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 38, art. 2). Mais cela n'empêche pas que quelques dons particuliers, à les considérer selon leurs raisons spéciales, ne puissent être attribués, par mode d'appropriation, à la Personne du Fils; et ce sont les dons qui touchent à l'intelligence, en raison desquels précisément nous parlons de *mission* au sujet du Fils. C'est dans ce sens que saint Augustin, au IVe livre *de la Trinité* (ch. XX), dit que *le Fils est envoyé à quelqu'un*, d'une mission invisible, *lorsqu'Il est connu et perçu par lui* ».

L'*ad secundum* fait remarquer que « l'âme, par la grâce,

devient conforme à Dieu. Il s'ensuit que l'envoi d'une Personne divine par la grâce ne peut être sans qu'il y ait assimilation de la créature à la Personne divine qui est ainsi envoyée selon tel ou tel don de la grâce. Et parce que l'Esprit-Saint est l'Amour, par le don de la charité, l'âme est assimilée à l'Esprit-Saint. De là vient que la mission de l'Esprit-Saint se considère en raison de la charité. Le Fils, Lui, est le Verbe, non pas un verbe quelconque, mais le Verbe qui spire l'Amour : *Verbum spirans Amorem;* d'où saint Augustin a pu dire au IXe livre *de la Trinité* (ch. x), que *le verbe dont nous entendons parler est une connaissance qui entraîne l'amour.* Ce n'est donc pas en raison de n'importe quelle perfection de l'intelligence que le Fils est envoyé, mais en raison d'une telle formation que celui qui connaît s'échappe en une affection d'amour, selon cette parole que nous lisons en saint Jean, ch. VI (v. 45) : *Quiconque entend de mon Père et apprend, vient vers moi;* et cette autre du psaume (XXXVIII, v. 4) : *Dans ma méditation, le feu s'est allumé.* Voilà pourquoi saint Augustin dit, à dessein (dans le texte cité à l'*ad primum*), que *le Fils est envoyé à quelqu'un, lorsqu'Il est connu et perçu par lui.* La *perception*, en effet, suppose une certaine connaissance expérimentale », une connaissance *goûtée*, « qui est, à proprement parler », la sagesse, ou, pour traduire exactement la nuance du mot latin, « la *sapience*, comme si l'on disait la *science non insipide*, mais savoureuse, selon ce mot de l'*Ecclésiastique*, ch. VI (v. 23) : *la sagesse de la doctrine justifie son nom* ».

L'*ad tertium* répond que cette mission du Fils, ainsi entendue, ne fera pas double emploi avec la mission du Saint-Esprit. C'est que « la mission implique l'origine de la Personne envoyée et l'inhabitation par la grâce, ainsi qu'il a été dit (art. 1, 3). Si donc nous parlons de la mission, considérée du côté de l'origine, ainsi entendue la mission du Fils se distingue de la mission du Saint-Esprit, comme la génération se distingue de la procession. Que si nous en parlons, en considérant l'effet de la grâce, à ce titre les deux missions communiquent dans la grâce qui est leur racine, mais elles se distinguent dans les effets de la grâce qui sont l'illumination de l'intelligence et l'embrasement de la

faculté affective. Par où l'on voit que l'une ne peut pas être sans l'autre, toutes deux requérant la grâce sanctifiante et les deux Personnes étant inséparables l'une de l'autre ». — On aura remarqué l'importance de cette réponse et des précédentes, en même temps que du corps de l'article : la doctrine exposée ici domine et commande toute la théologie mystique.

Il convient au Fils d'être envoyé d'une mission invisible. Car, d'une part, Il a un principe en Dieu, de qui Il émane; et, d'autre part, Il a un rôle qui lui est spécialement attribué dans la transformation de la créature raisonnable par la grâce sanctifiante. De cette grâce, en effet, qui parfait l'essence de la créature raisonnable, découle, dans l'intelligence, une illumination génératrice de chaleur, qui est en harmonie avec la Personne du Fils et lui est appropriée, comme est appropriée à la Personne du Saint-Esprit, parce qu'elle s'harmonise avec elle, la perfection d'amour qui provient, dans la volonté, de la même grâce sanctifiante. — Une dernière question se pose, au sujet de la mission invisible des Personnes divines. Il s'agit de savoir si elle se fait à tous ceux qui participent la grâce sanctifiante. Nous allons répondre à cette question dans l'article suivant.

Article VI.

Si la mission invisible se fait à tous ceux qui sont rendus participants de la grâce?

Quatre objections veulent prouver que « la mission invisible ne se fait pas à tous ceux qui sont rendus participants de la grâce ». — La première objecte que « les Pères de l'Ancien Testament ont été rendus participants de la grâce, et cependant il ne semble pas que la mission invisible leur ait été faite. N'est-il pas dit, en effet, en saint Jean, ch. VII (v. 39) : *l'Esprit-Saint n'était pas encore donné, parce que Jésus n'avait pas encore été glorifié*. Donc, la mission invisible ne se fait pas à tous ceux qui sont rendus participants de la grâce ». — La seconde objec-

tion dit que « le progrès dans la vertu ne se fait que par la grâce. Or, il ne semble pas que la mission invisible corresponde au progrès dans la vertu, sans quoi elle serait continuelle, le progrès dans la vertu étant, semble-t-il, continuel, puisque la charité, si elle n'augmente pas sans cesse, diminue. Donc, la mission invisible ne se fait pas à tous ceux qui sont rendus participants de la grâce ». — La troisième objection observe que « le Christ et les bienheureux » dans le ciel, « ont la grâce. Or, il ne semble pas que la mission invisible se fasse pour eux. Toute mission, en effet, a pour terme quelque chose de distant ou d'éloigné. Or, le Christ, en tant qu'homme, et tous les bienheureux dans le ciel, sont unis à Dieu d'une union parfaite. Ce n'est donc pas à tous ceux qui ont la grâce que se fait la mission invisible ». — Enfin, la quatrième objection remarque que « les sacrements de la Loi nouvelle contiennent la grâce ; et cependant on ne peut pas dire qu'il y ait mission invisible par rapport à eux. Donc, ce n'est pas à tout ce qui participe la grâce que la mission invisible se fait ».

L'argument *sed contra* cite un texte de saint Augustin (dans son livre *de la Trinité*, liv. XV, ch. XXVII) disant que « la mission invisible se fait *pour sanctifier la créature*. Or, toute créature qui a la grâce est sanctifiée. Donc, à toute créature de ce genre se fait la mission invisible ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous rappelle que « selon ce qui a été dit plus haut (art. I), la mission inclut, dans son concept, que celui qui est envoyé, ou commence d'être là où auparavant il n'était pas, comme il arrive pour les choses créées, ou commence d'être là où il se trouvait auparavant, mais d'une nouvelle manière, auquel sens nous parlons de mission pour les Personnes divines. Et par suite, en celui vers qui se fait la mission, nous devons considérer deux choses : l'inhabitation de la grâce et une certaine innovation due à la grâce. D'où il suit encore que la mission invisible se fait à tous ceux en qui ces deux choses-là se trouvent ». Deux choses sont requises pour qu'il y ait mission de la Personne divine du côté de la créature : c'est que la Personne divine habite dans l'âme par la grâce et que cette habitation soit chose nouvelle, sinon toujours quant

au fait de la présence de la grâce, du moins quant au degré nouveau de cette grâce, qui fait que la créature est dans un état de perfection autre que celui où elle était auparavant.

L'*ad primum* répond que « la mission invisible a été faite aux patriarches de l'Ancien Testament. Aussi bien saint Augustin, dans son IVe livre *de la Trinité* (ch. XX), dit que *le Fils*, par sa mission invisible, *devient présent dans l'homme ou parmi les hommes* ; et qu'*autrefois il en a été ainsi pour les patriarches et les prophètes*. Lors donc qu'il est dit, en saint Jean, que l'*Esprit n'était pas encore donné*, il faut entendre cela de la donation sous forme visible, telle qu'elle se fit au jour de la Pentecôte ».

L'*ad secundum* accorde que « même selon le progrès de la vertu ou l'augmentation de la grâce, il y a mission invisible. Et c'est pourquoi saint Augustin dit, au IVe livre *de la Trinité* (ch. XX), que *le Fils est alors envoyé à chacun selon qu'Il est connu et perçu, pour autant qu'Il peut être connu et perçu selon la capacité de l'âme raisonnable qui progresse en Dieu ou qui est unie à Dieu d'une union parfaite*. Cependant, ajoute saint Thomas, nous parlerons plus spécialement de mission invisible, quand il s'agira d'une augmentation de la grâce qui fera que quelqu'un est élevé à des actes nouveaux ou à un nouvel état de la grâce ; par exemple, si quelqu'un reçoit la grâce des miracles ou celle de la prophétie, ou si, brûlant du feu de la charité il s'expose au martyre, ou renonce à tout ce qu'il possède, ou entreprend toute autre œuvre particulièrement ardue ». — Nous voyons, par cette réponse, que saint Thomas admet une mission invisible pour tout progrès dans la grâce et la charité, bien qu'il reconnaisse qu'il y a mission plus spéciale dans les cas de progrès exceptionnels. Lorsqu'il rédigeait son commentaire sur *les Sentences* (Ier livre, dist. 15, q. 5, art. 1, q^la^ 2), il avait été moins affirmatif sur ce point, tout en déclarant qu'on pouvait soutenir sans difficulté le sentiment qu'il devait ici faire sien purement et simplement.

L'*ad tertium* précise que « pour les bienheureux, il y a eu mission invisible au premier instant de leur béatitude. Dans la suite, il n'y a plus, pour eux, de mission invisible, au sens où

nous requérons l'augmentation de la grâce, mais en ce sens que certains mystères peuvent leur être nouvellement révélés. Et ceci pourra se continuer jusqu'au jour du jugement ». Après le jugement, toute révélation nouvelle sera close, et, par suite, il n'y aura plus à parler de mission. « Quant à la mission qui se fait d'ici là, elle se considère en raison d'une extension de la grâce portant sur un plus grand nombre d'objets ». La grâce des bienheureux n'augmente pas en intensité; elle augmente en extension; et cela suffit pour que nous puissions parler de mission nouvelle à leur sujet. — « Quant au Christ, il y a eu, pour Lui, mission invisible au début de sa conception, mais non dans la suite; car, dès ce premier instant, Il a été rempli de toute sagesse et de toute grâce ». L'union parfaite dont parlait l'objection n'empêche pas que nous ne puissions et devions admettre la mission invisible, pour le moment où cette union s'est faite. Elle exclut toute mission ultérieure, dans la mesure où elle exclut tout perfectionnement ultérieur. Pour le Christ, cette exclusion est absolue; pour les bienheureux, elle ne le sera qu'après le jugement.

L'*ad quartum* fait remarquer que la « grâce est dans les sacrements de la Loi nouvelle d'une façon instrumentale, à la manière dont la forme de l'objet d'art est dans les instruments dont l'artiste se sert, par mode d'influx qui provient de l'agent dans le patient. La mission, au contraire, ne se dit qu'en raison du terme », en raison de l'état de l'âme sanctifiée ou perfectionnée par la grâce. « Il s'ensuit que la mission de la Personne divine ne se fait pas aux sacrements, mais à ceux qui par les sacrements reçoivent la grâce ». La grâce n'est pas dans les sacrements à titre de forme perfective et permanente; elle y est à titre de mouvement participé de Dieu, auteur principal, et aboutissant à la production, dans l'âme, de la forme perfective et permanente qui est la grâce sanctifiante. Nous aurons à expliquer longuement cette doctrine, quand il s'agira des sacrements. Le résumé que nous en donne ici saint Thomas, suffit pour nous faire comprendre qu'il n'y a pas à parler de mission des Personnes divines à leur sujet.

Toute présence nouvelle de la grâce dans la créature raisonnable ou toute augmentation de cette grâce suffit, pour que nous puissions parler de mission, au sujet des Personnes divines. C'était la dernière question que nous devions examiner relativement à la mission invisible. — Nous devons maintenant nous enquérir de la mission visible. Et parce que, lorsqu'il s'agit de mission visible, la question ne saurait se poser au sujet du Fils, pas plus que la question de la mission invisible ne se posait au sujet du Saint-Esprit, c'est donc uniquement en raison de l'Esprit-Saint que nous nous demanderons si la mission visible est possible. Nous allons examiner cette question à l'article suivant.

Article VII.

S'il convient à l'Esprit-Saint d'être envoyé d'une mission visible?

Cet article a six objections qui, toutes, veulent prouver qu' « il ne convient pas à l'Esprit-Saint d'être envoyé d'une mission visible ». — La première arguë de ce que « le Fils, en raison de sa mission visible, est dit être inférieur au Père. Or, nous ne lisons nulle part que l'Esprit-Saint soit inférieur au Père. Il s'ensuit qu'il ne lui convient pas d'être envoyé visiblement ». — La seconde objection remarque que « la mission visible se dit en raison de quelque créature visible admise à l'union » avec la Personne divine; « c'est ainsi qu'on parle de la mission du Fils selon la chair. Or, l'Esprit-Saint ne s'est uni aucune créature visible. Il s'ensuit qu'on ne peut pas dire qu'Il soit dans quelques créatures visibles d'une manière autre que celle dont Il est en toutes, sauf peut-être qu'on le dise être là comme en une chose ou en un signe qui le manifeste; c'est ainsi d'ailleurs qu'Il est dans les sacrements et qu'Il était dans les figures de l'Ancienne Loi. Mais cela ne constitue pas, pour l'Esprit-Saint, une mission visible; sans quoi il faudrait parler de mission visible à propos de ces figures de l'Ancienne Loi et à propos des sacrements », ce que personne n'admet. — La troisième objection fait remarquer que

« toute créature visible est l'œuvre ou l'effet de la Trinité entière, qu'elle signifie. Il n'y a donc pas à parler de mission spéciale de l'Esprit-Saint, en raison de ces créatures visibles », même en les supposant créées ou suscitées miraculeusement pour signifier tel ou tel effet surnaturel. — La quatrième objection sous-entend qu'il s'agit, quand on parle de mission visible par rapport à l'Esprit-Saint, des manifestations qui eurent lieu notamment lors du baptême de Jésus, où l'Esprit-Saint parut sous la forme d'une colombe, et le jour de la Pentecôte où Il parut sous forme de langues de feu; et elle observe que « la mission visible du Fils s'est faite en raison de la plus noble des créatures » visibles, « qui est la nature humaine. Si donc l'Esprit-Saint avait dû être envoyé visiblement, il aurait fallu qu'Il fût envoyé en raison de quelques créatures raisonnables », et non pas en raison d'une colombe ou de langues de feu. — La cinquième objection fait allusion à un point de doctrine que nous établirons plus loin, savoir que « les choses que Dieu opère dans le monde visible, Il le fait par le ministère des anges, ainsi que l'explique saint Augustin, au IIIe livre *de la Trinité* (ch. x, xi). Si donc il y a eu des formes visibles qui ont apparu, ça été l'œuvre des anges; et, par suite, ce seront les anges qu'il faudra dire envoyés, et non pas l'Esprit-Saint ». — La sixième objection remarque que « si l'Esprit-Saint est envoyé d'une mission visible, c'est pour manifester sa mission invisible; les choses visibles, en effet, manifestent les choses invisibles. Par conséquent, ceux à qui n'est point faite la mission invisible ne devraient pas être gratifiés de la mission visible; et la mission visible aurait dû, au contraire, être faite à tous ceux à qui a été faite la mission invisible soit dans l'Ancien, soit dans le Nouveau Testament; ce qui est manifestement faux. Il s'ensuit que nous ne devons point parler de mission visible quand il s'agit de l'Esprit-Saint ».

L'argument *sed contra* se contente de rappeler qu'« il est dit, en saint Matthieu, ch. III (v. 16) que l'Esprit-Saint descendit sur le Seigneur après son baptême, sous forme de colombe ».

Au corps de l'article, saint Thomas débute par l'énoncé d'un principe qui domine toute sa doctrine et qui va lui permettre de

justifier les manifestations miraculeuses de l'Esprit-Saint dont nous nous enquérons en ce moment. « Dieu, nous dit-il, pourvoit à toutes choses selon la nature de chaque être. Or, le mode connaturel de l'homme est que les choses visibles le conduisent comme par la main aux choses invisibles, ainsi que nous l'avons déjà dit (q. 12, art. 12). Il s'ensuit que ce qui est invisible en Dieu a dû être manifesté aux hommes à l'aide des choses visibles. De même donc que Dieu s'est manifesté Lui-même et a manifesté, d'une certaine manière, les processions éternelles des Personnes en en donnant aux hommes, à l'aide des créatures visibles, certains indices, pareillement, il était à propos que les missions invisibles des divines Personnes fussent manifestées à l'aide de certaines créatures visibles. Non pas toutefois de la même manière pour le Fils et pour le Saint-Esprit. Car au Saint-Esprit, en tant qu'Il procède à titre d'Amour, il convient d'être le don de la sanctification, tandis que le Fils, précisément parce qu'Il est le Principe de l'Esprit-Saint, aura d'être l'Auteur de la sanctification. Et voilà pourquoi le Fils, est envoyé d'une mission visible, comme Auteur de la sanctification, tandis que l'Esprit-Saint est envoyé comme signe de la sanctification ». La mission invisible consiste, quant à l'effet produit dans la créature, en la sanctification de cette créature. Or, la sanctification se fait par la grâce qui est due au seul amour de Dieu. La sanctification sera donc attribuée, à un titre spécial, à l'Esprit-Saint qui est, en Dieu, l'Amour subsistant. Mais cet Amour lui-même procède, en Dieu, de son Verbe; et, à ce titre, le Verbe aura raison de Principe dans l'œuvre de notre sanctification. Ce double aspect ou ce double rôle des deux Personnes divines envoyées sera marqué dans le caractère des missions visibles destinées à le manifester en le reflétant.

L'*ad primum* fait remarquer que « le Fils s'est unie la créature visible en laquelle Il a apparu, d'une union personnelle, en telle sorte que ce qui se dit de cette créature peut se dire du Fils de Dieu. De là vient qu'en raison de la nature humaine qu'Il s'est unie, le Fils est dit inférieur au Père. Pour l'Esprit-Saint, il n'en va pas ainsi. Il n'a pas pris les créatures visibles en lesquelles Il a apparu, pour se les unir d'une union personnelle,

en telle sorte que ce qui convient à ces créatures puisse se dire de Lui. Il n'y a donc pas à le dire inférieur au Père, en raison de ces créatures ».

L'*ad secundum* précise le caractère des créatures selon lesquelles nous parlons de mission visible au sujet de l'Esprit-Saint. « La mission visible de l'Esprit-Saint ne doit pas se dire en raison de la vision imaginative, qui est la vision des prophètes. C'est qu'en effet, ainsi que le remarque saint Augustin, au IIe livre *de la Trinité* (ch. VI), *la vision prophétique n'est pas pour les yeux du corps sous des formes corporelles; elle est quelque chose de spirituel et se fait à l'aide d'images spirituelles du monde des corps. La colombe, au contraire* » dont il est parlé au sujet du baptême de Jésus, « *et le feu* » qui parut sur les Apôtres le jour de la Pentecôte, « *furent vus des yeux du corps par tous ceux qui les virent. On ne peut pas dire, non plus, que l'Esprit-Saint fut à ces sortes de créatures ce que fut le Fils au rocher, dont il est dit* (Ire Épître *aux Corinthiens*, ch. X, v. 4) *que ce rocher était le Christ. Ce rocher, en effet, existait déjà dans le monde de la création, et c'est en raison d'un acte accompli à son occasion, qu'il a été appelé du nom du Christ qu'il signifiait. Mais cette colombe et ce feu ont été constitués subitement et à la seule fin de signifier ce pourquoi ils étaient pris. Ce à quoi il semble qu'on pourrait les comparer, c'est à la flamme qui apparut à Moïse dans le buisson, ou à la colonne qui guidait le peuple dans le désert, ou aux éclairs et aux tonnerres qui se produisaient quand la Loi était donnée sur la montagne. La réalité corporelle de ces choses n'a été constituée que pour signifier quelque chose* » que Dieu voulait signifier par elles, « *et elles ont cessé immédiatement après* ». — « Ainsi donc », reprend saint Thomas, faisant sienne cette doctrine très intéressante de saint Augustin « la mission visible ne se dit, ni en raison des visions prophétiques qui furent dans l'imagination et non dans le monde extérieur, ni selon les signes sacramentels de l'Ancien et du Nouveau Testament, dans lesquels certaines choses qui existaient auparavant sont prises pour signifier d'autres choses; mais nous disons l'Esprit-Saint envoyé d'une mission visible selon qu'Il s'est montré, comme en un signe, en cer-

taines créatures formées tout exprès et uniquement pour cela ». On aura remarqué cette doctrine de saint Thomas et de saint Augustin, qui jette un jour si précieux sur plusieurs manifestations miraculeuses de Dieu dans l'Ancien et dans le Nouveau Testament, et l'on aura pu se convaincre de la différence qui existe entre ces grands Docteurs et nos modernes critiques dont l'unique préoccupation paraît être de diminuer le surnaturel dans les faits et les récits de la Bible.

L'*ad tertium* accorde que « ces créatures visibles sont l'œuvre de la Trinité tout entière ; mais il n'en demeure pas moins qu'elles sont ordonnées à montrer spécialement telle ou telle Personne. Si, en effet, le Père, le Fils et le Saint-Esprit peuvent être désignés par des noms différents, ils pourront aussi être signifiés par des créatures diverses, bien qu'il n'y ait entre eux aucune séparation ni aucune diversité. »

L'*ad quartum* s'appuie sur la doctrine exposée au corps de l'article. « La Personne du Fils devait être manifestée comme étant l'auteur de la sanctification, ainsi qu'il a été dit. Et, par suite, il a fallu que la mission visible du Fils se fasse par la créature raisonnable, à qui il appartient d'agir en propre et aussi d'être sanctifiée. L'indice ou le signe de la sanctification, au contraire, pouvait se retrouver en n'importe quelle créature. Ni il n'a fallu pour cela que la créature visible formée dans ce but fût prise par l'Esprit-Saint et unie à Lui d'une union personnelle, puisqu'elle n'était pas destinée à être un principe d'action, mais seulement un signe ou un symbole. De même, il n'était pas nécessaire qu'elle demeurât après ; il suffisait qu'elle fût pendant le temps que durait son office ».

L'*ad quintum* concède que « ces créatures visibles ont été formées par le ministère des anges ; mais ce n'était pas pour signifier la personne des anges, c'était pour signifier la Personne de l'Esprit-Saint. Par cela donc que c'était l'Esprit-Saint », et non l'ange, « qui était comme en un signe, dans ces créatures visibles, il s'ensuit qu'en raison d'elles c'est l'Esprit-Saint qui est dit envoyé et non pas l'ange ».

L'*ad sextum* répond qu' « il n'est pas nécessaire à la mission invisible que toujours elle soit manifestée par quelque signe

extérieur visible. Ainsi qu'il est dit dans la Ire Épître *aux Corinthiens*, ch. XII (v. 7), *la manifestation de l'Esprit se fait en faveur de quelqu'un, pour le bien* de l'Église. Or, ce bien consiste à confirmer et à propager la foi par ces sortes de signes ou de prodiges visibles. Et ceci a été, principalement, l'œuvre du Christ et des Apôtres, selon cette parole de l'Épître *aux Hébreux*, ch. II (v. 3) : *le salut annoncé d'abord par le Seigneur, nous a été confirmé par ceux qui l'avaient entendu de Lui.* C'est pour cela que la mission visible de l'Esprit-Saint a dû spécialement se faire au Christ, aux Apôtres, et à quelques saints de la primitive Église, en qui, d'une certaine manière, l'Église était fondée; avec cette réserve pourtant que la mission visible faite au sujet du Christ se doit entendre comme manifestant, au moment où elle se produisait, la mission invisible » ou la grâce « qui » était en Lui ou qui « avait été faite dès le commencement de sa conception ».

Ces explications posées, saint Thomas justifie les différences que nous trouvons entre la mission visible du Saint-Esprit faite au Christ et la mission visible faite aux Apôtres. Et pour le Christ lui-même, nous avons diversité de mission visible, selon qu'il s'agit du baptême ou de la transfiguration. « Au baptême, la mission visible fut faite pour le Christ sous forme de colombe, la fécondité de cet animal devant symboliser que le Christ aurait le pouvoir de donner la grâce par voie de génération spirituelle; aussi bien la voix du Père se fit-elle entendre sous cette forme : *Celui-ci est mon Fils le bien-aimé* (saint Matthieu, ch. III, v. 17), comme pour marquer que tous les enfants d'adoption seraient régénérés à la ressemblance du Fils unique. Lors de la transfiguration, ce fut sous l'apparence d'une nuée lumineuse, pour marquer la plénitude surabondante de la doctrine; aussi bien, y fut-il dit : *Écoutez-Le* (saint Matthieu, ch. XVII, v. 5). Pour les Apôtres, la mission eut lieu sous forme de souffle, pour marquer la puissance du ministère dans la dispensation des sacrements; et voilà pourquoi il leur fut dit (en saint Jean, ch. XX, v. 23) : *Ceux à qui vous remettrez les péchés, les péchés leur seront remis.* Elle eut lieu aussi sous forme de langues de feu, pour marquer l'office de la prédication; et il est dit, en effet (au livre des

Actes, ch. II, v. 4), *qu'ils se mirent à parler en diverses langues.* »

« Quant aux Pères de l'Ancien Testament, ajoute saint Thomas, il n'a pas dû y avoir pour eux de mission visible de l'Esprit-Saint. C'est qu'en effet, la mission visible du Fils devait auparavant s'accomplir, l'Esprit-Saint ayant pour mission de manifester le Fils, comme le Fils avait pour mission de manifester le Père ». Remarquons bien cette dernière parole de saint Thomas. Elle projette un jour très lumineux sur les enseignements de Jésus à la dernière Cène. — Il est très vrai, continue saint Thomas, qu' « il y a eu pour les Pères de l'Ancien Testament des apparitions visibles des Personnes divines. Mais ces apparitions ne doivent pas être dites des *missions* visibles ; car elles ne furent point faites pour manifester l'habitation de la Personne divine dans l'âme par la grâce, ainsi que le remarque saint Augustin (liv. II, *de la Trinité*, ch. XVII), mais pour manifester autre chose », souvent un dessein particulier de Dieu, relatif à la délivrance ou au châtiment de son peuple.

Il y a donc, nous le voyons par cette dernière remarque de saint Thomas, une différence essentielle entre la *mission* et l'*apparition* de la Personne divine. Pour la mission, le rapport à l'habitation dans l'âme, par la grâce, est indispensable. Et comme cette habitation, dans l'âme, par la grâce, bien que pouvant exister, à titre privé, dans l'Ancien Testament, n'avait pas à être manifestée sous forme éclatante au dehors, cette manifestation étant réservée pour le Christ, lors de son Incarnation, et pour l'Église après la glorification du Christ, il s'ensuit que dans l'Ancien Testament, s'il a pu y avoir mission invisible des Personnes divines, ainsi qu'il a été dit à l'*ad 1um* de l'article précédent, il n'a pas pu y avoir mission visible de ces divines Personnes. Ceci était réservé pour les temps qui devaient être appelés les temps de la plénitude de la grâce. Tout ce qu'il a pu y avoir, dans l'Ancien Testament, en fait de prodige extérieur ayant trait aux Personnes divines, n'était que dans le genre *apparition*, et avait pour but de manifester quelque dessein particulier de Dieu relatif au gouvernement de son peuple.

L'Esprit-Saint peut être envoyé d'une mission visible. Cette mission se distingue de la mission visible du Fils et la présuppose. Elle revêt des caractères spéciaux et qui sont en harmonie avec la nature des effets à produire dans l'âme ou dans l'Église par l'action de l'Esprit-Saint, effets qui devaient surtout se produire par l'intermédiaire du Christ et des Apôtres ou des premiers chrétiens, au début, lors de la fondation ou de l'établissement de l'Église. La mission visible du Fils a commencé avec l'Incarnation et s'est continuée, sur la terre, jusqu'au moment de l'Ascension. Elle avait pour but de révéler ou de manifester la Personne du Père. Aussi bien, voyons-nous, dans l'Évangile, que le Christ, dans sa prédication, ne cesse de parler de son Père; et Il pouvait dire, en toute vérité, s'adressant à son Père, au moment de sa Passion : *J'ai manifesté votre nom aux hommes que vous m'avez donnés du monde* (saint Jean, ch. XVII, v. 6). La mission visible de l'Esprit-Saint a commencé du vivant du Christ parmi nous, au baptême et lors de la Transfiguration de Jésus ; mais c'est surtout au jour de la Pentecôte qu'elle a eu tout son éclat, éclat qui a rejailli sur les premières communautés chrétiennes, et qui n'a pas eu à se renouveler depuis, pour toute l'Église, puisque c'est de l'éclat de ces premiers temps que l'Église vivra désormais jusqu'à la fin. Cette mission de l'Esprit-Saint avait pour but de révéler ou de manifester la Personne du Fils, selon cette promesse de Jésus, le soir du Jeudi saint : *Lui me glorifiera, parce qu'Il recevra de moi et vous l'annoncera* (saint Jean, ch. XVI, v. 14).

Il ne nous reste plus qu'une dernière question à examiner, au sujet de la mission des Personnes divines; et c'est à savoir si toute mission a pour principe la Personne ou les Personnes de qui émanent les processions en Dieu. Elle va faire l'objet de l'article suivant.

Article VIII.

Si aucune Personne divine ne peut être envoyée que par celle de qui elle procède de toute éternité?

Le sens de cet article, comme nous le montrait le titre que lui donnait saint Thomas dans le sommaire de la question, est de déterminer si en toute mission des Personnes divines il faut l'autorité d'une autre Personne qui envoie, et de quelle Personne, ou si une Personne divine peut s'envoyer elle-même. — Trois objections veulent prouver qu'« aucune Personne divine ne peut être envoyée, si ce n'est par la Personne de qui elle procède éternellement ». — La première cite une parole de « saint Augustin, dans son IVe livre *de la Trinité* » (ch. XX), où le saint Docteur « dit que *le Père n'est envoyé par personne, parce qu'Il ne procède de personne.* Si donc une Personne divine est envoyée par une autre, il faut qu'elle en procède ». — La seconde objection observe que « celui qui envoie a autorité sur son envoyé. Or, en ce qui est de la Personne divine, il ne peut y avoir d'autre autorité que celle de l'origine. Il s'ensuit qu'une Personne ne peut être envoyée que par la Personne de qui elle procède ». — La troisième objection fait une hypothèse assez curieuse. « Si la Personne divine peut être envoyée autrement que par la Personne de qui elle procède, rien n'empêchera de dire que l'Esprit-Saint est envoyé par l'homme, bien qu'Il ne soit pas de lui. Et cela même est contraire à l'autorité de saint Augustin, en son XVe livre *de la Trinité* (ch. XXVI). Donc la Personne divine ne peut être envoyée que par celle de qui elle procède ».

L'argument *sed contra* oppose que « le Fils est envoyé par l'Esprit-Saint, selon cette parole d'Isaïe, ch. XLVIII (v. 16) : *Et maintenant, j'ai été envoyé par le Seigneur Dieu et son Esprit* ». — Il y a un autre texte d'Isaïe, plus formel encore peut-être

(ch. LXI, v. 1), que Jésus Lui-même s'est appliqué, le jour où Il parut dans la synagogue de Nazareth (s. Luc, ch. IV, v. 17-18) et qui fait dire au Messie : *L'Esprit du Seigneur est sur moi, et Il m'a envoyé guérir ceux dont le cœur est brisé.*

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit qu' « au sujet de la question actuelle, les auteurs se sont exprimés diversement. Quelques-uns veulent que la Personne divine ne soit envoyée que par la Personne de qui elle procède éternellement. Dans ce cas, lorsqu'il est dit que le Fils de Dieu est envoyé par l'Esprit-Saint, il faudrait entendre cela de la nature humaine, en raison de laquelle le Fils de Dieu a été envoyé prêcher par l'Esprit-Saint. D'autre part, saint Augustin dit, au IIe livre *de la Trinité* (ch. v), que le Fils est envoyé par Lui et par l'Esprit-Saint, et, de même, que l'Esprit-Saint est envoyé par Lui et par le Fils, en telle sorte que d'*être envoyé* ne conviendra, en Dieu, qu'aux seules Personnes qui procèdent, et non pas à chacune des Personnes, mais que d'*envoyer* peut convenir à chacune. — L'un et l'autre de ces sentiments, poursuit saint Thomas, ont une part de vérité. C'est qu'en effet, quand on dit qu'une Personne est envoyée, on désigne et la Personne elle-même qui procède d'une autre, et l'effet visible ou invisible, en raison duquel nous parlons de mission pour une Personne divine. Si donc par *celui qui envoie* on veut dire le principe de la Personne qui est envoyée, ce ne sera pas chacune des Personnes qui sera dite envoyer, mais seulement celle à qui il convient d'être le Principe de la Personne envoyée : auquel sens le Fils n'est envoyé que par le Père, et l'Esprit-Saint par le Père et par le Fils. Que si par la Personne qui envoie, on entend ce qui produit l'effet en raison duquel nous parlons de mission, dans ce sens toute la Trinité aura raison de principe qui envoie, par rapport à la Personne envoyée. Il ne s'ensuit pourtant pas », comme le voulait la troisième objection, « que l'homme puisse donner, lui aussi, l'Esprit-Saint, car il ne peut en rien, de lui-même, causer l'effet de la grâce ».

« Et par là se trouvent résolues toutes les objections ». Nous avons dit, en effet, qu'il y avait, dans le sentiment formulé par les deux premières, une part de vérité. — On aura remarqué

avec quel respect, pour saint Augustin, saint Thomas s'est appliqué à justifier son sentiment, s'appuyant, du reste, sur l'un des caractères essentiels qui constituent la mission. Il n'en demeure pas moins que le premier sentiment est plus conforme à la manière naturelle et obvie de s'exprimer; et c'est bien, assurément, quoiqu'il ne le dise pas, le sentiment que saint Thomas préfère.

Parmi les Personnes divines, seuls le Fils et le Saint-Esprit peuvent être dits envoyés, qu'il s'agisse d'une mission invisible ou d'une mission visible. C'est par son Père que le Fils est envoyé; c'est par le Père et le Fils que l'est le Saint-Esprit. Quant au Christ, considéré en tant qu'homme, rien n'empêche de le dire envoyé par l'Esprit-Saint.

Cette question de la mission des Personnes divines devait être la dernière du traité de la Trinité. — Nous avons considéré, d'abord, la question de l'origine ou des processions en Dieu. Nous avons vu, que dans la richesse ou la fécondité infinie de la nature divine, il y avait place pour de mystérieuses processions d'origine; que Dieu, en s'entendant Lui-même et en entendant toutes choses, enfantait, au dedans de Lui, un premier terme d'opération immanente, dans lequel et par lequel Il se disait à Lui-même tout ce qu'Il contemple; qu'en s'aimant selon qu'Il se connaît, émanait de Lui et du terme de sa connaissance, un second terme dans lequel et par lequel devait se clore nécessairement le cycle des processions divines. De cette génération et de cette procession résultaient en Dieu des relations nécessairement réelles, puisque le principe et le terme qui les constituaient, étaient, l'un et l'autre, dans le même ordre de souveraine réalité, s'identifiant à la nature divine elle-même. Elles se distinguaient pourtant réellement entre elles et s'appelaient, au nombre de quatre, la paternité, la filiation, la spiration et la procession. Chacune de ces relations s'identifiaient avec ce que nous nommons, d'un nom admirablement choisi, les Personnes en Dieu. Non pas toutefois qu'il y ait autant de Personnes qu'il y a de relations; car, parmi ces relations, nous ne trouvons que

deux oppositions irréductibles : la paternité et la filiation, la spiration et la procession. La spiration n'étant nullement irréductible à la paternité et à la filiation, les deux mêmes Personnes qui seront constituées, l'une par la paternité, l'autre par la filiation, pourront être le sujet de la spiration, et nous n'aurons plus qu'une troisième Personne constituée par la procession. Le nombre de ces Personnes en Dieu, sans nuire en quoi que ce soit à la parfaite unité de la nature, établissait une société ineffable, où chacune des Personnes a ses caractères distinctifs, qui nous permettent de les connaître et de parler d'elles sans les confondre. Ce sera, d'abord, la Personne du Père, Principe de tout et Principe par excellence, en Dieu, qui mérite par antonomase le nom de Père. Ce sera, ensuite, la Personne du Fils, appelée encore et très à propos, des noms de Verbe et d'Image. Ce sera, enfin, la Personne du Saint-Esprit, procédant du Père et du Fils qui ne sont, par rapport à Lui, qu'un seul et même Principe ayant raison de source d'Amour, comme l'Esprit-Saint Lui-même a raison d'Amour subsistant et de Premier Don. Ces divines Personnes étudiées dans leurs rapports avec l'essence divine, avec les propriétés personnelles, avec les actes notionnels, ou dans leurs rapports entre elles, nous sont apparues comme s'identifiant à l'essence et aux propriétés, comme étant la source ou le terme des actes notionnels, comme étant parfaitement égales entre elles, tout en admettant un ordre d'origine qui permet au Fils d'être envoyé par le Père et au Saint-Esprit d'être envoyé par le Père et par le Fils.

Telle est, résumée en quelques mots, la doctrine que nous venons de méditer, à la suite et avec l'aide du grand génie que Dieu a placé au firmament de son Église, comme le soleil au firmament du monde, pour qu'il y préside au jour. Nulle part, la raison humaine n'assistera, sur cette terre, à semblable fête et à spectacle plus magnifique. Nous avons pu nous plonger, au sein même de Dieu, dans un Océan de lumière qui, sans être encore l'éblouissement radieux de la Patrie, nous a permis d'entrevoir et de goûter un peu ce que sera, pour nos âmes béatifiées, l'ivresse de la vision dans le ciel.

Il nous faut maintenant, continuant nos sublimes méditations,

étudier le mystère de notre grand Dieu, non plus en Lui-même et dans le sein de sa nature où les ineffables merveilles de sa vie intime, mais dans son œuvre au dehors, dans la création ou l'organisation du triple monde des esprits, de la matière et de l'homme, et dans le gouvernement de ce triple monde créé et organisé par Lui.

Ce sera l'objet des volumes qui vont suivre.

FIN DU *TRAITÉ DE LA TRINITÉ*.

TABLE DES MATIÈRES

Pages.

Bref de Sa Sainteté Pie X. VIII

Avant-Propos. XI

QUESTION XXVII. — De la procession des personnes divines.

(Cinq articles.)

1° S'il y a procession en Dieu? 4

2° S'il est une procession en Dieu qui puisse être appelée génération? ... 57

3° Si en Dieu il y a une autre procession que la génération du Verbe... 69

4° Si la procession de l'Amour en Dieu est une génération? 72

5° S'il y a, en Dieu, d'autres processions en plus de ces deux? 77

QUESTION XXVIII. — Des relations divines.

(Quatre articles.)

1° Si, en Dieu, il y a des relations réelles? 84

2° Si la relation en Dieu est la même chose que son essence? 94

3° Si les relations qui sont en Dieu se distinguent réellement l'une de l'autre. 101

4° Si en Dieu ne se trouvent que quatre relations réelles, savoir : la paternité, la filiation, la spiration, la procession? 111

QUESTION XXIX. — Des personnes divines.

(Quatre articles.)

1° De la définition de la personne 120

2° Si la personne est la même chose que l'hypostase, la subsistence et l'essence? 128

3° Si le mot personne doit être employé quand il s'agit de Dieu? 134

4° Si ce mot, Personne, signifie la relation? 141

QUESTION XXX. — De la pluralité des personnes en Dieu.

(Quatre articles.)

1° Si nous devons poser plusieurs Personnes en Dieu?..... 151
2° Si en Dieu il y a plus de trois Personnes?..... 155
3° Si les noms de nombre mettent quelque chose en Dieu?..... 162
4° Si ce mot *personne* peut être commun aux trois Personnes?..... 167

QUESTION XXXI. — De ce qui touche a l'unité ou a la pluralité en Dieu.

(Quatre articles.)

1° S'il y a la Trinité en Dieu?..... 181
2° Si le Fils est un autre que le Père?..... 187
3° Si la diction exclusive « seul » peut être jointe à un terme essentiel en Dieu?..... 193
4° Si la diction exclusive peut se joindre à un terme personnel?..... 199

QUESTION XXXII. — De la connaissance des personnes divines.

(Quatre articles.)

1° Si la Trinité des divines Personnes peut être connue par la raison naturelle?..... 204
2° Si nous devons mettre des notions en Dieu?..... 222
3° S'il y a cinq motions?..... 229
4° S'il est permis d'avoir une opinion contraire au sujet des notions?... 244

QUESTION XXXIII. — De la personne du Père.

(Quatre articles.)

1° S'il convient au Père d'être Principe?..... 251
2° Si ce mot *Père* est proprement le nom d'une Personne divine?..... 258
3° Si ce mot *Père* se dit, en Dieu, d'abord selon qu'on le prend personnellement?..... 263
4° Si d'être inengendré est une chose qui soit propre au Père?..... 270

QUESTION XXXIV. — De la personne du fils désignée par le mot *Verbe*.

(Trois articles.)

1° Si le mot *Verbe*, en Dieu, est un nom personnel?..... 289
2° Si *le Verbe* est un nom propre du Fils?..... 309
3° Si dans le nom de *Verbe* est impliqué un rapport à la créature?..... 318

QUESTION XXXV. — De l'Image.

(Deux articles.)

1° Si l'Image en Dieu se dit personnellement?..... 330
2° Si le nom d'Image est propre au Fils?..... 333

QUESTION XXXVI. — De la personne de l'Esprit-Saint.

(Quatre articles.)

1° Si ce nom, l'Esprit-Saint, est le nom propre de l'une des Personnes divines?..... 349
2° Si l'Esprit-Saint procède du Fils..... 357
3° Si le Saint-Esprit procède du Père par le Fils..... 380
4° Si le Père et le Fils sont un seul principe du Saint-Esprit?..... 387

QUESTION XXXVII. — Du nom de l'Esprit-Saint qui est l'Amour.

(Deux articles.)

1° Si l'Amour est un nom propre de l'Esprit-Saint?..... 405
2° Si le Père et le Fils s'aiment par l'Esprit-Saint?..... 412

QUESTION XXXVIII. — Du nom de l'Esprit-Saint qui est le Don.

(Deux articles.)

1° Si le mot *Don* est un nom personnel?..... 419
2° Si le *Don* est un nom propre de l'Esprit-Saint?..... 423

QUESTION XXXIX. — Des personnes dans leurs rapports avec l'essence.

(Huit articles.)

1° Si, en Dieu, l'essence est la même chose que la Personne?..... 431
2° Si l'on peut dire que les trois Personnes sont d'une même essence?... 435
3° Si les termes essentiels se disent au singulier des trois Personnes?... 441
4° Si les termes essentiels concrets peuvent être mis pour la Personne?.. 446
5° Si les termes essentiels, signifiés d'une façon abstraite, peuvent être mis pour la Personne?..... 454

6° Si les Personnes peuvent se dire des termes essentiels?..... 461
7° Si les noms essentiels doivent être appropriés aux Personnes?..... 466
8° Si c'est à propos qu'ont été faites, par les saints Docteurs, leurs appropriations aux Personnes des attributs essentiels?..... 470

QUESTION XL. — Des personnes comparées avec les relations ou les propriétés.

(Quatre articles.)

1° Si la relation est la même chose que la Personne?..... 481
2° Si les Personnes se distinguent par les relations?..... 486
3° Si, en abstrayant par la pensée, les relations des Personnes, on a encore les hypostases?..... 490
4° Si les actes notionnels sont préconçus aux propriétés?..... 496

QUESTION XLI. — Des personnes comparées avec les actes notionnels.

(Six articles.)

1° Si les actes notionnels doivent être attribués aux Personnes?..... 500
2° Si les actes notionnels sont volontaires?..... 505
3° Si les actes notionnels sont de quelque chose?..... 513
4° Si en Dieu il y a une puissance par rapport aux actes notionnels?.... 522
5° Si la puissance d'engendrer signifie la relation et non l'essence?..... 525
6° Si l'acte notionnel peut se terminer à plusieurs Personnes?..... 530

QUESTION XLII. — De l'égalité et de la similitude des personnes divines comparées les unes aux autres.

(Six articles.)

1° S'il y a place pour l'égalité en Dieu?..... 536
2° Si la Personne qui procède est coéternelle à son Principe, par exemple, le Fils au Père?..... 542
3° Si parmi les Personnes divines il y a l'ordre de nature?..... 547
4° Si le Fils est égal au Père en grandeur?..... 552
5° Si le Fils est dans le Père et le Père dans le Fils?..... 557
6° Si le Fils est égal au Père en puissance?..... 561

QUESTION LXIII. — De la mission des personnes divines.

(Huit articles.)

1° S'il convient à quelque Personne divine d'être envoyée ?..... 567
2° Si la mission est éternelle, ou seulement temporelle ?..... 569
3° Si la mission invisible d'une Personne divine n'est qu'en raison du don de la grâce sanctifiante ?..... 572
4° S'il convient au Père d'être envoyé ?..... 578
5° S'il convient au Fils d'être envoyé dans une mission invisible ?..... 580
6° Si la mission invisible se fait à tous ceux qui sont rendus participants de la grâce ?..... 583
7° S'il convient à l'Esprit-Saint d'être envoyé d'une mission visible ?..... 587
8° Si aucune Personne divine ne peut être envoyée que par celle de qui elle procède de toute éternité ?..... 595

[illegible], Imp. Douladoure-Privat, rue St-Rome, 39. — 5816

mentaire de la
gique vol.2 # 1043

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
59 ST. MICHAEL'S PLACE
TORONTO 5, CANADA.
1043.